C.G. Jung

OPERE COMPLETE
5

SIMBOLURI ALE TRANSFORMĂRII

ANALIZA PRELUDIULUI UNEI SCHIZOFRENII

Traducere din germană de
Daniela Ștefănescu

3
TREI

EDITORI
Silviu Dragomir
Vasile Dem. Zamfirescu

DIRECTOR EDITORIAL
Magdalena Mărculescu

REDACTOR
Raluca Hurduc

MACHETAREA ȘI COPERTA SERIEI
Faber Studio

DIRECTOR PRODUCȚIE
Cristian Claudiu Coban

DTP
Ofelia Coșman

CORECTORI
Dușa Udrea, Rodica Petcu

Conținutul acestei lucrări electronice este protejat prin copyright (drepturi de autor), iar cartea este destinată exclusiv utilizării ei în scop privat pe dispozitivul de citire pe care a fost descărcată. Orice altă utilizare, incluzând împrumutul sau schimbul, reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea, închirierea, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informației, altele decât cele pe care a fost descărcată, revânzarea sub orice formă sau prin orice mijloc, fără consimțământul editorului, sunt interzise. Dreptul de folosință al lucrării nu este transferabil.
Drepturile de autor pentru versiunea electronică în formatele existente ale acestei lucrări aparțin persoanei juridice Editura Trei SRL.

Autor: Carl Gustav Jung
Titlul original: Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie. Gesammelte Werke vol. 5.

Copyright © Stiftung der Werke von C.G. Jung, Zürich

Copyright © Editura Trei, 2016, pentru prezenta ediție

O.P. 16, ghișeul 1, C.P. 490, București
Tel.: +4 021 300 60 90; Fax: +4 0732 25 20 20
e-mail: comenzi@edituratrei.ro
www.edituratrei.ro

ISBN (print): 978-606-719-546-0
ISBN (PDF): 978-606-40-1598-3

CUPRINS

Prefaţa editorilor 7
Cuvânt-înainte la ediţia a patra 11
Cuvânt-înainte la ediţia a treia 17
Cuvânt-înainte la ediţia a doua 19

Partea întâi

I. INTRODUCERE 25
II. DESPRE CELE DOUĂ FELURI DE GÂNDIRE 29
III. ISTORIA PRELIMINARĂ 60
IV. IMNUL CREATORULUI 66
V. CÂNTECUL FLUTURELUI DE NOAPTE 114

Partea a doua

I. INTRODUCERE 167
II. DESPRE CONCEPTUL DE LIBIDO 181
III. TRANSFORMAREA LIBIDOULUI 193
IV. APARIŢIA EROULUI 229
V. SIMBOLURI ALE MAMEI ŞI ALE RENAŞTERII 275
VI. LUPTA PENTRU ELIBERAREA DE MAMĂ 368
VII. DUBLA MAMĂ 410
VIII. SACRIFICIUL 520
IX. CUVÂNT DE ÎNCHEIERE 578

Anexe

Traduceri 685
Fenomene ale unei sugestii trecătoare sau ale unei autosugestii de moment (textul domnișoarei Frank Miller) 610
Registrul ilustrațiilor 625
Bibliografie 635
Indice de nume 655
Indice de termeni 661

PREFAȚA EDITORILOR[1]

Ne bucurăm să oferim aici volumul 5, al treisprezecelea volum din cadrul *Operelor complete*. El conține, după cum ne arată titlul bine cunoscut, versiunea completă și definitivă a uneia dintre scrierile cele mai importante și deschizătoare de drumuri ale lui C.G. Jung.

Cititorul va extrage din Cuvântul-înainte al autorului la trei ediții premergătoare ceea ce este esențial pentru istoria apariției ei, care se întinde pe o perioadă de timp de aproape patruzeci de ani. Un rezumat al unor date mai degrabă tehnice poate completa „biografia" operei:

În 1911 a apărut Prima parte a studiului (inclusiv capitolul V: „Cântecul fluturelui de noapte") sub titlul „Wandlungen und Symbole der Libido. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens" („Transformări și simboluri ale libidoului. Contribuții la istoria dezvoltării gândirii"), în *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, III, editat de Eugen Bleuler și Sigmund Freud, ca articol și fără ilustrații.

În 1912 a urmat toată Partea a doua în *Jahrbuch*, IV, îmbogățită cu nouă reproduceri de imagini. În același an, editura Franz Deuticke, Leipzig și Viena, a publicat un „extras", sub formă de

[1] Nota editorilor de la Walter-Verlag. (*N. red.*)

carte, care cuprindea 413 pagini de text și (ca element nou) 9 pagini de Indice.

În 1925, a fost editat pentru a doua oară acest text ca extras separat, „nemodificat din motive tehnice", dar prevăzut cu un Cuvânt-înainte datat „noiembrie 1924", iar în 1938, pentru a treia oară.

În 1952, editorul principal al lui JUNG, Rascher din Zürich, a publicat versiunea nouă care a luat naștere în esență pe la 1950, sub titlul *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*, și a fost prezentată drept „a patra ediție, revăzută", având 769 de pagini — inclusiv 300 de ilustrații —, precum și 50 de pagini de Indice. Autorul lăsase selecția și combinarea imaginilor în seama experimentatei lui colaboratoare, doamna dr. JOLANDE JACOBI, în anul morții căreia apare acum acest volum 5. Ne-am decis să reducem într-un mod bine chibzuit bogăția inițială de imagini, în conformitate cu ediția în limba engleză și la solicitarea editurii Walter, care dorea să țină prețul de vânzare al voluminoasei cărți în limite acceptabile.

La fel ca și la volumele anterioare, am verificat din nou sistematic toate citatele, am completat unele informații și am tradus pasaje de text care rămăseseră netălmăcite. Cititorul le găsește fie la fața locului în text sau în note (marcate prin paranteze drepte ca adaos al editorului), fie în Anexe. Când a putut fi preluată o traducere deja publicată, aceasta este consemnată la sfârșitul citatului, precum și în Bibliografie.[2] Tot în Anexe, oferim o traducere coerentă, completă, de sine stătătoare față de citatele disparate care apar în text, a fantasmelor și comentariilor domnișoarei Miller din versiunea în franceză, publicată de THÉODORE FLOURNOY în 1906.

A fost o activitate incitantă să comparăm, paragraf cu paragraf, textul inițial din 1911–1912 cu ediția definitivă a operei din 1952. Ar depăși cadrul unei prefețe să prezentăm rezultatul în detaliu. Trebuie să ne limităm numai la câteva indicii:

Versiunea nouă este per total ceva mai cuprinzătoare. Au fost introduse multe pasaje noi, dar, pe de altă parte, s-a renunțat la

[2] Când am preluat o traducere deja publicată în limba română, am consemnat datele bibliografice ale ediției respective românești. (*N.t.*)

pagini întregi. Se poate constata practic în fiecare paragraf că s-au operat modificări, completări sau tăieri.

Din punct de vedere stilistic, frapează o simplitate și condensare mai mari. Distanța în timp a creat și distanța în spirit față de cele expuse. Ideea conducătoare a atins între timp maturitatea completă: uneori — ici și colo poate în mod regretabil — prin renunțarea la a face vizibil un proces de gândire, la unele explicații, ilustrări, exemple și comparații. Textul dă totuși pe alocuri senzația de a fi, din contră, mai puțin abstract și „dificil".

Limbajul de specialitate al psihanalizei și psihiatriei de atunci a fost în mare măsură abandonat. Tema a fost pusă într-un cadru mai cuprinzător. Autorul devine mai personal, mai precaut în modul de exprimare odată cu înaintarea în vârstă, mai reținut în evaluare, mai puțin combativ. În schimb, folosește cu atât mai sigur denumirile sale originale, a căror calitate a fost între timp verificată și confirmată (ca: arhetip, animus–anima, umbră, Sine etc.), le explică și, prin ele, explică materialul.

Din punctul de vedere al conținutului, cititorul parcurge aceeași evoluție de la conceperea concretistă la una simbolică a materialului, pe care Jung însuși a realizat-o și a pretins-o în ceea ce privește înțelegerea conceptului de libido (în sensul unei energii psihice direcționate, în loc de simplă sexualitate) tocmai în această carte. Astfel, de pildă, în loc de „dorință de incest" este vorba despre „regresia libidoului", mai puțin despre „mama" (personală) cât despre „inconștient". În aceeași măsură în care critica la adresa teoriei psihanalitice ortodoxe a libidoului devine mai manifestă și mai categorică, desprinderea și independența se accentuează. Autorul procedează mai strict în alegerea amplificărilor și totodată mai decisiv în atribuirea lor. Unele „supoziții" de corelații sunt înlocuite și dovedite prin aserțiuni pozitive.

Nu în ultimul rând, modificarea titlului și subtitlului este expresia clară a unei schimbări a punctului de vedere și a obiectivului propus.

În final, am dori să mulțumim călduros editurii pentru toată implicarea sa, precum și colaboratoarelor noastre, doamna Elisabeth

Imboden-Stahel și doamna Lotte Boesch-Hanhart, pentru munca lor scrupuloasă la alcătuirea pretențiosului Indice de nume proprii și de termeni.

Vara lui 1973 Editorii

CUVÂNT-ÎNAINTE
LA EDIȚIA A PATRA

Eram de mult conștient că această carte, pe care am scris-o cu treizeci și șapte de ani în urmă, necesita stringent o refacere, dar îndatoririle mele profesionale și activitatea mea științifică nu mi-au lăsat niciodată suficient răgaz pentru a mă putea dedica în liniște acestei sarcini, pe cât de neplăcute, pe atât de dificile. Vârsta și boala

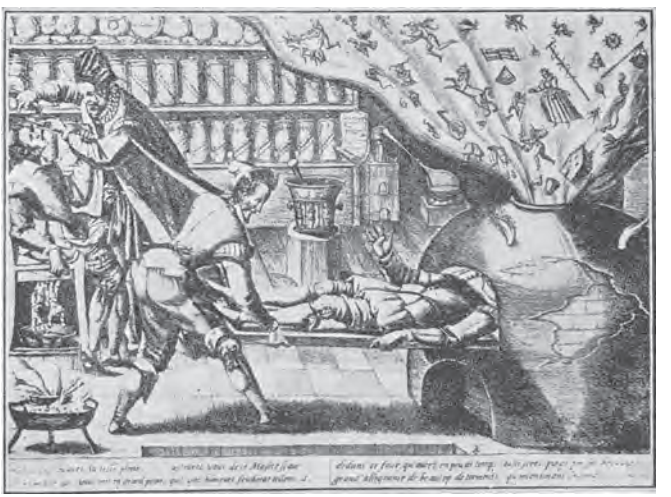


Fig. 1 Alungarea demonilor. Gravură anonimă în aramă (sec. al XVII-lea).

m-au dezlegat în cele din urmă de datoriile mele profesionale și mi-au pus la dispoziție timpul necesar spre a-mi examina păcatele tinereții. Această carte nu m-a făcut niciodată fericit și m-a mulțumit cu atât mai puțin: ea s-a scris, ca să zic așa, peste capul meu, și anume în toiul agitației și vâltorii practicii medicale, fără a ține seamă de timp și mijloace. A trebuit să-mi adun în pripă materialul, de oriunde l-am putut găsi. Nu am avut posibilitatea să-mi las gândurile să se coacă. Totul a venit peste mine ca o surpare de pământ: nici aceasta nu poate fi oprită în loc. Urgența care mă îmboldea am conștientizat-o abia mai târziu: era explozia tuturor acelor conținuturi psihice, care nu se puteau bucura de acceptare în îngustimea apăsătoare a psihologiei și concepției despre lume freudiene. Departe de mine dorința de a minimaliza cumva meritele ieșite din comun ale lui Freud în ceea ce privește cercetarea psihicului individual. Însă cadrul conceptual alocat de Freud fenomenului sufletesc mi se părea insuportabil de îngust. Nu mă refer astfel nicidecum, de pildă, la teoria freudiană a nevrozelor, care poate fi cât de îngustă dorește, totul e să fie adecvată materialului experimental, sau la teoria viselor, în legătură cu care putem, de bună-credință, să fim de altă părere; mă refer mai degrabă la cauzalismul reductiv al punctului său de vedere general și la trecerea, ca să zic așa, totală cu vederea a orientării către un țel clar, atât de caracteristică pentru tot ce-i psihic. Scrierea lui Freud *Viitorul unei iluzii* datează de mai târziu, oferă însă o prezentare cu atât mai valabilă pentru anii mai timpurii a modului său de a gândi, care se încadrează undeva între limitele raționalismului și materialismului științific caracteristice sfârșitului de secol XIX.

După cum era de așteptat, cartea ieșită la iveală în astfel de împrejurări era alcătuită din fragmente mai mari și mai mici, pe care le-am putut îmbina doar insuficient. A fost o încercare doar parțial izbutită de a crea psihologiei medicale mai întâi un cadru mai larg, pentru a aduce în câmpul ei vizual întregul fenomenului psihic. Una dintre intențiile mele principale a fost să eliberez psihologia medicală de caracterul subiectiv și personalist care predomina atunci în modul ei de a privi lucrurile, măcar într-atât încât înțelegerea

inconștientului ca un psihic obiectiv și colectiv să devină posibilă. Personalismul viziunii freudiene, precum și al celei adleriene, care mergea în paralel cu individualismul secolului al XIX-lea, nu mă satisfăcea, deoarece el nu lăsa, cu excepția dinamicii instinctului (care la Adler este chiar nedreptățită), loc pentru situațiile obiective și impersonale. În concordanță cu acest fapt, Freud nu a putut să recunoască încercării mele o justificare obiectivă, ci a presupus motive personale.

Astfel, această carte a devenit o piatră de hotar, marcând locul în care s-au despărțit două drumuri. Din cauza caracterului său imperfect și neterminat, ea a devenit programul următoarelor decenii ale vieții mele. Căci, de-abia încheiasem manuscrisul, când mi-am dat seama ce înseamnă să trăiești cu un mit sau fără el. Mitul este acela despre care un Părinte al Bisericii spune: „Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est“[3], deci cel care crede că trăiește fără mit sau în afara lui este o excepție. Ba este chiar un dezrădăcinat, care nu are o legătură adevărată nici cu trecutul — viața ancestrală (care trăiește întotdeauna în el) —, nici cu societatea omenească actuală. El nu locuiește într-o casă așa ca ceilalți, el nu mănâncă și bea ceea ce mănâncă și beau ceilalți, ci trăiește o viață pentru sine, îmbrobodit într-o iluzie subiectivă, scornită de mintea sa, pe care o consideră a fi adevărul tocmai descoperit. Această jucărie a minții sale nu îi zguduie măruntaiele. Îi strică, ce-i drept, uneori stomacul, căci acesta privește produsul minții ca pe ceva nedigerabil. Sufletul nu este din zilele noastre! Vârsta sa însumează multe milioane de ani. Conștiința individuală reprezintă însă numai inflorescența și fructul de sezon, care cresc din rizomul subteran peren, iar ele se află într-o concordanță mai bună cu adevărul, dacă iau în calcul și existența rizomului, căci ramificația rădăcinii este mama tuturor.

[3] După cum s-a semnalat și în Prefață, citatele și pasajele în limbi străine sunt traduse fie între paranteze drepte în cadrul textului sau al notelor, fie în Anexe, la capitolul „Traduceri“, v. p. 585, unde sunt indicate pagina și paragraful. Capitolul este deschis de traducerea acestui citat din latină. (*N.t.*)

Intuisem eu că mitul avea un sens, pe care l-aș pierde dacă aș trăi în afara lui, în negura propriei speculații. M-am simțit presat să-mi pun cu toată seriozitatea întrebarea: „Ce este mitul pe care-l trăiești?“ Nu am putut da un răspuns, ci a trebuit să-mi mărturisesc că, de fapt, nu trăiam nici cu un mit, nici înăuntrul unuia, ci mai degrabă într-un nor incert de posibile viziuni, pe care le priveam, ce-i drept, cu o neîncredere crescândă. Nu știam că trăiam într-un mit și, chiar dacă aș fi știut, tot nu m-ar fi ajutat să cunosc mitul care-mi rânduia viața peste capul meu. Astfel, în mod firesc, am luat decizia să fac cunoștință cu mitul „meu“ și am considerat acest lucru drept sarcina mea *par excellence*, căci — așa mi-am spus — cum puteam să iau corect în calcul față de pacienții mei factorul meu personal, ecuația mea personală, care sunt atât de indispensabile pentru cunoașterea celuilalt, dacă nu eram conștient de ele? Doar trebuia să știu care mit inconștient și preconștient mă forma, adică din ce rizom proveneam. Această decizie m-a dus la acele cercetări, care au durat ani de zile, ale conținuturilor subiective produse de procesele inconștiente și la elaborarea acelor metode care în parte fac posibilă, în parte sprijină investigarea practică a manifestărilor inconștientului. Aici am descoperit acum treptat corelațiile despre care ar fi trebuit să știu mai înainte pentru a cimenta împreună fragmentele cărții mele. Nu știu dacă am reușit acum, după scurgerea a treizeci și șapte de ani, să soluționez această sarcină. A trebuit să las multe deoparte și să umplu multe goluri. S-a dovedit imposibil să păstrez stilul de la 1912, adică a trebuit să preiau mult din ceea ce am descoperit abia în deceniile ulterioare. În orice caz, am căutat ca, în ciuda unei serii de intervenții radicale, să las în picioare cât s-a putut de mult din edificiul inițial, pentru a asigura continuitatea cu edițiile anterioare. În ciuda unor modificări considerabile, nu se poate afirma că este vorba despre o altă carte. Acest lucru este exclus chiar și din cauză că totul constituie, de fapt, numai un comentariu cât de cât detaliat la o analiză „practică“ ce vizează un stadiu schizofrenic prodromal. Simptomatica acestui caz alcătuiește firul Ariadnei prin labirintul paralelelor simbolistice, adică prin amplificările

indispensabile pentru stabilirea sensului legăturilor arhetipale. De îndată ce sunt elaborate astfel de paralelizări, ele revendică un spațiu mare, motiv pentru care prezentările de caz se numără printre sarcinile cele mai dificile. Dar ține de natura lucrurilor: cu cât mergem mai în profunzime, cu atât se lărgește fundamentul. Căci el nu devine mai îngust și în niciun caz nu se termină într-un vârf, ca de pildă într-o traumă psihică. O atare teorie presupune o cunoaștere a sufletului afectat traumatic, pe care nu o deține niciun om și pe care abia trebuie să ne-o dobândim anevoie, prin cercetarea inconștientului real. Aici este necesar un material de comparație amplu și amănunțit, după cum nici anatomia comparată nu se descurcă fără el. Având o oarecare cunoaștere a unor conținuturi subiective ale conștiinței, suntem încă departe de a ști ceva despre psihic și viața-i subterană reală. Ca în orice știință, și în psihologie, printre accesoriile muncii de cercetare fac parte niște cunoștințe destul de vaste. Puțină patologie și teorie a nevrozelor este aici total neîndestulătoare, întrucât această știință medicală are doar cunoștințe legate de o boală, neștiind însă nimic despre sufletul care este bolnav. Am vrut să remediez cu cartea mea acest neajuns atât cât mi-a stat în putință — atunci, ca și astăzi.

Publicarea unei ediții revizuite mi-ar fi fost aproape imposibilă dacă nu m-aș fi bucurat de un sprijin real. Mulțumirile mele speciale se îndreaptă către Bollingen Foundation (New York), care a facilitat prin suportul său financiar adunarea materialului ilustrativ. Pentru selecția și combinarea ilustrațiilor îi sunt îndatorat doamnei dr. J. Jacobi, care s-a achitat de sarcina ei într-un chip scrupulos și atent. Domnului prof. K. Kerényi și domnișoarei dr. R. Schärf le mulțumesc că mi-au revizuit critic manuscrisul; domnului director adjunct dr. K. Reucker, pentru amabila punere la dispoziție de fotografii din arhiva revistei *Ciba*; domnului prof. E. Abegg, pentru informații și indicații amicale; domnișoarei dr. M.-L. v. Franz, pentru traducerea textelor din greacă și latină; doamnei L. Hurwitz, pentru elaborarea scrupuloasă a unui nou Indice, și secretarei mele, domnișoara M.-J. Schmid, pentru imensa muncă depusă ca să

pregătească textul pentru tipar. În cele din urmă, aș dori să-mi exprim recunoștința și față de editorul meu, domnul Rascher, pentru promptitudinea lui plină de bunăvoință.

Această carte a fost concepută în 1911, când aveam treizeci și șase de ani. Acest moment este critic, căci el marchează începutul celei de-a doua jumătăți a vieții, în care nu rareori se produce o metanoia — o schimbare de spirit, de sens. Am fost atunci sigur de pierderea cooperării profesionale și a relației prietenești cu Freud. Trebuie să îmi amintesc aici cu recunoștință de sprijinul practic și moral pe care mi l-a acordat draga mea soție în acea perioadă dificilă.

Septembrie 1950 C.G. Jung

CUVÂNT-ÎNAINTE LA EDIȚIA A TREIA

Noua ediție apare nemodificată în esență, adică au fost operate unele îmbunătățiri ale textului, care aproape că nu se ating de conținutul celor spuse.

Această carte are de îndeplinit sarcina ingrată de a-i lămuri pe contemporanii mei că problemele sufletului omenesc pot fi rezolvate la fel de puțin cu instrumentarul sărăcăcios al cabinetului medical de consultație, ca și cu mult-lăudata „cunoaștere" de către profani „a lumii și omului". Psihologia nu se poate lipsi de contribuția științelor spiritului, mai cu seamă de aceea a istoriei spiritului omenesc. Este, ca să zicem așa, în primul rând istoria cea care ne dă astăzi posibilitatea să corelăm și să ordonăm abundența nemărginită a materialului empiric și să recunoaștem importanța funcțională a conținuturilor colective ale inconștientului. Psihicul nu este un dat neschimbător, ci un produs al istoriei lui care progresează continuu. Astfel, modificările glandulare sau relațiile personale dificile nu sunt singurii agenți care declanșează conflicte nevrotice, ci cauza acestora pot fi și atitudinile sau conținuturile condiționate de istoria spiritului. Niște cunoștințe preliminare de natură științifico-medicală nu sunt nici pe departe suficiente pentru a sesiza esența sufletului. Înțelegerea psihiatrică a procesului patologic nu înlesnește nicidecum rânduirea sa în ansamblul psihicului. Simpla raționalizare este și ea un instrument neîndestulător. Istoria ne învață în schimb tot mereu

cum, contrar așteptării rezonabile, factorii așa-numiți iraționali joacă rolul cel mai mare, ba chiar decisiv în toate procesele de transformare psihică.

Pare că această comprehensiune și-ar croi drum treptat, având în sprijinul său evenimentele contemporane.

Noiembrie 1937 C.G. Jung

CUVÂNT-ÎNAINTE LA EDIȚIA A DOUA

În prezenta ediție a doua textul cărții a rămas nemodificat, din motive tehnice. Reeditarea neschimbată a cărții apărute pentru prima dată cu doisprezece ani în urmă nu înseamnă însă că nu mi-aș fi dorit anumite transformări și îmbunătățiri. Ele ar viza doar detalii, nu și ceva esențial. Concepțiile și constatările exprimate în carte mi le mențin și astăzi, în trăsăturile lor de bază. Rog cititorul să suporte anumite erori, respectiv inexactități și incertitudini izolate.

Această carte a dus la multe înțelegeri greșite. S-a spus chiar că îmi prezint în ea metoda mea medicală de tratament. O astfel de metodă ar fi practic imposibilă; este vorba mai degrabă despre o prelucrare a materialului fantasmelor unei tinere americance pe care nu am cunoscut-o, Frank Miller (un pseudonim). Acest material a fost publicat la vremea respectivă de către stimatul meu prieten patern Théodore Flournoy (†) în *Archives de Psychologie*. Am avut marea satisfacție să aud chiar de la el că am surprins bine mentalitatea tinerei doamne. O confirmare extrem de valoroasă mi-a parvenit în 1918, și anume printr-un coleg american, care a tratat-o pe Miss Miller din cauza unei tulburări schizofrene izbucnite după șederea ei în Europa. Mi-a scris că prezentarea mea este atât de exhaustivă, încât nici cunoașterea personală a pacientei nu l-a putut face să afle „o iotă mai mult“ despre mentalitatea ei. Trebuie să conchid, în urma acestor confirmări, că reconstituirea pe

care am făcut-o proceselor fantasmatice semiconștiente și inconștiente a fost în mod evident corectă în toate trăsăturile esențiale. Nu pot să nu-i atrag cititorului atenția asupra unei înțelegeri greșite care apare frecvent. Folosirea abundentă, determinată de particularitatea fantasmelor milleriene, a materialului mitologic și etimologic comparativ poate trezi la anumiți cititori impresia că intenția cărții ar fi emiterea de ipoteze mitologice sau etimologice. Însă nu aceasta îmi este intenția, căci altminteri mi-aș fi propus să analizez un mit sau un întreg domeniu mitic, cum ar fi un ciclu indian. Atunci nu mi-aș fi ales cu siguranță *Song of Hiawatha* al lui Longfellow și nici *Siegfried* al lui *Wagner*, pentru a trata, de pildă, ciclul *Edda cea tânără*[4]. Utilizez materialele menționate în carte, pentru că ele țin de premisele directe și indirecte ale fantasmelor milleriene, în sensul pe care îl explic mai îndeaproape în text. Dacă în această scriere sunt puse tot felul de mitologeme în lumină, ceea ce face ca sensul lor psihologic să apară mai clar, am menționat acest lucru ca pe un produs secundar bine-venit, fără a dori să emit astfel vreo pretenție asupra unei teorii generale a miturilor. Adevărata intenție a acestei cărți se limitează la o elaborare cât se poate de temeinică a tuturor acelor factori ținând de istoria spiritului, care se îmbină într-un produs involuntar al fantasmelor individuale. În afara evidentelor izvoare personale, fantezia creatoare dispune și de spiritul primitiv uitat și de mult înăbușit, cu imaginile sale specifice, care se revelează în mitologiile tuturor timpurilor și popoarelor. Totalitatea acestor imagini formează *inconștientul colectiv*, care îi este dat *in potentia* fiecărui individ prin ereditate. Este corelatul psihic al diferențierii creierului omenesc. Acesta este motivul pentru care imaginile mitologice pot apărea tot mereu, în mod spontan și în concordanță unele cu altele, nu numai în toate colțurile lumii largi, ci și în toate timpurile. Ele efectiv sunt mereu și pretutindeni prezente. De aceea este de la sine înțeles că putem lesne pune în relație și mitologemele cele mai îndepărtate etnic sau temporal cu un sistem fantasmatic

[4] Numită și *Edda mai recentă*, spre deosebire de *Edda mai veche*. (*N.t.*)

individual. Căci baza creatoare este peste tot același psihic omenesc și același creier omenesc care, cu variații relativ minore, funcționează pretutindeni în același mod.

Küsnacht-Zürich, noiembrie 1924 C.G. Jung

PARTEA ÎNTÂI

Donc comme c'est la théorie qui donne leur valeur et leur signification aux faits, elle est souvent très utile, même si elle est partiellement fausse; car elle jette la lumière sur des phénomènes auxquels personne ne faisait attention, force à examiner sous plusieurs faces des faits que personne n'étudiait auparavant, et donne l'impulsion à des recherches plus étendues et plus heureuses …. c'est donc un devoir moral de l'homme de science de s'exposer à commettre des erreurs et à subir des critiques, pour que la science avance toujours … Un écrivain … a vivement attaqué l'auteur en disant que c'est là un idéal scientifique bien restreint et bien mesquin … Mais ceux qui sont doués d'un esprit assez sérieux et froid pour ne pas croire que tout ce qu'ils écrivent est l'expression de la vérité absolue et éternelle, approuveront cette théorie qui place les raisons de la science bien au dessus de la misérable vanité et du mesquin amour propre du savant.[1]

Guillaume Ferrero
Les Lois psychologiques du symbolisme
„Préface", p. VIII

[1] La fel ca și celelalte citate, și acesta este tradus în Anexe. (*N.t.*)

I.
INTRODUCERE

Cine a putut să citească *Interpretarea viselor*[1] a lui Freud fără să 1
se revolte împotriva noutății și a îndrăznelii aparent nejustificate a metodei ei și fără să manifeste o indignare morală din cauza nudității surprinzătoare a interpretărilor viselor și a putut lăsa deci, liniștit și fără prejudecăți, să acționeze asupra sa acest material deosebit — acela nu poate să nu fi avut o impresie profundă atunci când Freud[2] amintește de faptul că un conflict individual, și anume fantasma de incest, este o rădăcină esențială a subiectului copleșitoarei drame antice, legenda lui Oedip. Impresia pe care o lasă acest simplu indiciu se poate compara cu acel sentiment foarte special de care suntem pătrunși, de pildă, dacă în larma și învălmășeala unei străzi de oraș modern dăm de o relicvă antică — să zicem capitelul corintic al unei coloane înzidite sau fragmentul unei inscripții. Tocmai eram angrenați total în efemera agitație zgomotoasă a prezentului, când ne răsare în față ceva foarte îndepărtat și străin, care ne îndreaptă privirea asupra unor lucruri aparținând unei alte ordini: ridicăm ochii de la diversitatea derutantă a prezentului spre o corelație superioară, ce sălășluiește în istorie. Ne vom aminti deodată că acel loc, în care ne grăbim acum aferați de colo-colo, era dominat și cu două mii de ani în urmă de o viață și o activitate asemănătoare, în forme puțin diferite, că pe oameni îi mișcau pasiuni similare și că și

[1] Apărută în Freud, *Opere esențiale*, vol. 2, 2010, Editura Trei, București. (*N.t.*)
[2] *Interpretarea viselor*, p. 232.

aceştia erau convinşi de unicitatea existenţei lor. Această impresie pe care prima întâlnire cu monumentele Antichităţii o produce cu uşurinţă trebuie să o compar cu aceea pe care o face remarca lui Freud legată de legenda lui Oedip. — Tocmai eram preocupaţi cu impresiile derutante lăsate de infinitele variabile ale sufletului individual, când, deodată, privirea s-a deschis spre măreţia simplă a tragediei oedipiene, acea lumină, ce nu se stinge nicicând, a teatrului grec. Lărgirea perspectivei are în sine ceva dintr-o revelaţie. Pentru noi, Antichitatea se scufundase de mult în umbra trecutului; pe băncile şcolii de-abia puteam să ne reprimăm un zâmbet sceptic, când calculam plini de indiscreţie venerabila vârstă a Penelopei şi numărul impunător de ani ai Iocastei, şi făceam o comparaţie comică a rezultatului socotelii noastre cu furtunile tragico-erotice ale legendei şi ale dramei. Pe vremea aceea nu ştiam (şi oare cine o mai ştie astăzi?) că „mama" poate fi obiectul unei pasiuni pe cât de mistuitoare, pe atât de inconştientă a fiului, care poate să-i submineze acestuia întreaga viaţă şi să i-o încâlcească în mod tragic, aşa încât măsura destinului lui Oedip nu pare câtuşi de puţin exagerată. Cazuri rare şi simţite ca fiind patologice, cum ar fi Ninon de Lenclos şi fiul ei[3], ne sunt de obicei prea îndepărtate, pentru a ne mai inspira o impresie vie. Dacă urmăm însă drumurile indicate de Freud, ajungem la cunoaşterea vie a existenţei unor astfel de posibilităţi care, deşi sunt prea slabe pentru a provoca incestul real, sunt totuşi suficient de puternice ca să producă nişte tulburări considerabile ale sufletului. Nu putem să admitem, fără o indignare iniţială a simţului moral, asemenea posibilităţi în noi înşine, şi nici fără rezistenţe, care orbesc prea uşor intelectul şi fac imposibilă cunoaşterea de sine. Dar, dacă izbutim să distingem între cunoaşterea obiectivă şi aprecierile afective, atunci se depăşeşte acea prăpastie care separă epoca noastră de Antichitate şi constatăm cu uimire că totuşi Oedip încă mai este viu. Însemnătatea unei astfel de impresii nu trebuie subestimată: căci o atare înţelegere ne învaţă despre o identitate a conflictelor omeneşti elementare care se află dincolo de timp şi spaţiu. Ceea ce

[3] Se pare că s-ar fi sinucis când a aflat că Ninon, adorată pătimaş de el, era mama lui.

le dădea grecilor fiori este și în ziua de azi adevărat, însă pentru noi este numai atunci când renunțăm la o iluzie vană a epocii de mai târziu, și anume aceea că noi am fi altfel, de pildă mai morali, decât cei din vechime. Noi doar am reușit să uităm că ne leagă o comunitate indisolubilă cu omul din Antichitate. Se deschide astfel o cale spre înțelegerea spiritului antic, așa cum nu a existat mai înainte, pe de o parte calea unei compasiuni lăuntrice și, pe de alta, cea a unei pătrunderi intelectuale. Pe drumul ocolit care trece prin construcțiile subterane îngropate adânc ale propriului suflet punem stăpânire pe simțul viu al culturii antice și tocmai astfel dobândim acel punct stabil în afara propriei sfere, de unde abia devine posibilă o înțelegere obiectivă a fluxurilor ei. Aceasta, cel puțin, este speranța pe care o câștigăm din redescoperirea nemuririi problemei oedipiene.

Această problematică a avut deja un efect rodnic; datorăm 2
acestei stimulări câteva abordări mai mult sau mai puțin reușite pe tărâmul istoriei spiritului omenesc. Este vorba despre lucrările lui Riklin[4], Abraham[5], Rank[6], Mäder[7] și Jones[8], cărora li se asociază Silberer cu o frumoasă cercetare despre *Fantezie și mit*[9]. O altă contribuție la psihologia religiei creștine, ce nu trebuie uitată aici, i-o datorăm lui Pfister[10]. Laitmotivul acestor scrieri îl reprezintă explorarea unor probleme istorice prin aplicarea asupra unui material istoric dat a unor cunoștințe obținute din activitatea sufletului inconștient modern. Trebuie să trimit cititorul la lucrările indicate, pentru ca să se poată documenta acolo asupra volumului și felului înțelegerilor deja dobândite. Interpretările sunt în multe locuri nesigure în detaliu, ceea ce nu prejudiciază însă în mod semnificativ rezultatul per ansamblu. Ar fi suficient de important dacă el ar demonstra chiar și numai analogia amplă dintre configurația

4 *Wunscherfüllung und Symbolik im Märchen.*
5 *Traum und Mythos.*
6 *Der Mythus von der Geburt des Helden.*
7 *Die Symbolik in den Legenden, Märchen, Gebräuchen und Träumen.*
8 *On the Nightmare.*
9 *Phantasie und Mythus. (Vornehmlich vom Gesichtspunkte der „funktionalen Kategorie" aus betrachtet.)*
10 *Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf.*

psihologică a relicvelor istorice și structura produselor individuale moderne. Analogia predomină mai cu seamă în simbolistică, așa cum au arătat Riklin, Rank, Mäder și Abraham, apoi și în diferitele mecanisme ale prelucrării inconștiente a motivelor.

3 Cercetătorul psihologic și-a îndreptat până acum interesul în principal spre analiza problemelor ce țin de psihologia individuală. Însă în starea actuală de lucruri mi se pare că devine o cerință mai mult sau mai puțin imperioasă ca analiza problemelor individuale să fie extinsă prin folosirea materialului istoric, așa cum a încercat Freud deja în scrierea sa despre *Leonardo da Vinci*[11]. Căci exact așa cum cunoștințele psihologice stimulează înțelegerea unor structuri istorice, se poate și invers, ca materialele istorice să arunce o lumină nouă asupra contextelor psihologiei individuale. Aceste reflecții și altele similare m-au determinat să-mi îndrept atenția ceva mai mult spre factorul istoric, în speranța de a obține de acolo niște înțelegeri noi în ceea ce privește bazele psihologiei.

[11] „O amintire din copilărie a lui Leonardo da Vinci", apărută în Freud, *Opere esențiale*, vol. 10, Editura Trei, București, 2010, trad. de Vasile Dem. Zamfirescu. De asemenea, Rank, *Ein Traum, der sich selbst deutet*.

II.
DESPRE CELE DOUĂ FELURI DE GÂNDIRE

Se știe că unul dintre principiile psihologiei analitice este că 4
imaginile onirice trebuie înțelese simbolic: nu trebuie să le luăm eventual literal, ci să presupunem în ele un sens ascuns. Această idee antică a unei simbolistici onirice este cea care a adus nu numai critică, ci a stârnit de-a dreptul opoziție. Rațiunii omenești obișnuite nu i se pare a fi ceva atât de nemaiauzit că visul ar fi încărcat de sens și, de aceea, interpretabil; astfel nu se exprimă decât un adevăr cunoscut de milenii și devenit deci, ca să zicem așa, banal. Ne amintim că am auzit încă de pe băncile școlii de tălmăcitorii egipteni și caldeeni de vise. Știm despre Iosif, care interpreta visele faraonului [*Facerea* 40 și urm.]; despre Daniel și visul lui Nabucodonosor [*Daniel* 4] și despre cartea de vise a lui Artemidoros. În monumentele scrise din toate timpurile și de la toate popoarele se relatează despre vise semnificative și premonitorii, despre vise care prevestesc nenorociri și vise care tămăduiesc, trimise de către zei. Dacă o viziune este atât de veche și este crezută la un nivel atât de general, atunci ea trebuie să fie și cumva adevărată, și anume adevărată *psihologic*.

Pentru atitudinea modernă abia e de conceput ca o divinitate 5
care există în afara noastră să determine visul sau ca visul să prezică profetic viitorul. Însă, dacă traducem asta în limbaj psihologic, atunci concepția antică sună deja mult mai inteligibil, și anume:

visul ia ființă dintr-o parte a sufletului necunoscută nouă și se preocupă cu pregătirea zilei ce urmează să vină și a evenimentelor ei.

6 După cum spune vechea credință, divinitatea sau demonul îi vorbește în limbaj simbolic celui care doarme, iar tălmăcitorul de vise trebuie să traducă limbajul enigmatic. Exprimat modern, înseamnă că visul este o serie de imagini, care aparent sunt contradictorii și absurde; el conține însă un material ideatic care, dacă este interpretat, capătă un sens limpede.

7 Dacă aș presupune la cititorul meu o mare ignoranță față de analiza onirică, atunci ar trebui să ilustrez desigur această afirmație cu multe exemple. În ziua de azi însă, aceste lucruri sunt deja atât de cunoscute, încât, din considerație față de public, trebuie procedat parcimonios cu cazuistica viselor, pentru a nu deveni ceva plictisitor. Un inconvenient serios este că nu putem povesti un vis fără a fi nevoiți să adaugăm după aceea o jumătate din istoricul vieții, care reprezintă bazele individuale ale visului. Există, ce-i drept, anumite vise și motive onirice tipice, cu o semnificație aparent simplă, dacă le privim din perspectiva simbolisticii sexuale. Putem aplica acest mod de a privi lucrurile, fără a conchide de aici că un conținut astfel exprimat este în mod necesar tot de proveniență sexuală. Limba are, după cum se știe, o mulțime de metafore erotice, care sunt aplicate asupra unor conținuturi ce nu au nimic de-a face cu sexualitatea; și, invers, simbolistica sexuală nu înseamnă nicidecum că interesul care i se arată ar fi de natură erotică. Sexualitatea, ca unul dintre cele mai importante instincte, este motivul și cauza a numeroase afecte, care, după cum se știe, influențează limbajul în modul cel mai durabil. Însă afectele nu pot fi identificate cu sexualitatea, în măsura în care pot izvorî din tot felul de situații conflictuale: astfel, instinctul de autoconservare este, de pildă, și el sursa a numeroase emoții.

8 Multe imagini onirice au, ce-i drept, fie un aspect sexual, fie exprimă conflicte erotice, ceea ce devine deosebit de evident când avem de-a face cu motivul unei fapte violente. Astfel, motivul spărgătorului, al hoțului, al criminalului și al asasinului violator apar adesea în visele erotice ale femeilor. Această temă are nenumărate variante. Arma crimei este o lance, o sabie, un pumnal, un revolver,

o pușcă, un tun, un hidrant, un ibric, iar fapta violentă este o spargere, o urmărie, un furt sau cineva este ascuns în dulap ori sub pat. Pericolul poate fi ilustrat prin animale sălbatice, de pildă printr-un cal care o trântește pe visătoare la pământ și îi trage cu piciorul din spate o copită în pântece, prin lei, tigri, elefanți cu trompă periculoasă și, în fine, prin șerpi în nesfârșite aspecte. Ba șarpele se târăște în gură, ba mușcă de piept — aidoma legendarului șarpe al Cleopatrei —, ba se complace în rolul șarpelui din Paradis sau în variațiunile lui Franz Stuck, ale cărui imagini de șerpi poartă numele semnificative: „Păcatul“, „Viciul“ și „Senzualitatea“ (fig. 24 [p. 161]). Atmosfera din imagini exprimă inegalabil și amestecul de voluptate și angoasă, mult mai brutal, ce-i drept, decât încântătoarea poezie a lui Mörike:

Primul cântec de dragoste al unei fete

Ce-i în plasă? Ia socoate!
Dar mi-e tare teamă;
Am prins un dulce țipar?
Sau un șarpe poate?

Dragostea este
Oarbă pescăriță;
Spuneți copiliței
Ce vrea ea să prindă?

Mi se grăbește-n mâini!
Ah, jale! oh, plăcere!
Cu mlădieri și-ncolăciri
La piept mi se strecoară.

Prin pielea mea drum își croiește,
Mușcând obraznic, oh, minune!
Mai jos de inimă zorește,
Oh, iubire, mă iau fiorii!

Ce să fac, de unde să-ncep?
Lucrul ăla-ngrozitor
Plescăie acolo, în interior,
Mi se aşază în inel.

Otrav-ar trebui s-am oare?!
Iată cum se furişează aici,
Şi tot sapă cu deliciu,
Gata-gata să mă omoare.[1]

9 Toate aceste lucruri par simple şi dau senzaţia că nu ar avea nevoie de vreo explicaţie, pentru a fi inteligibile. Ceva mai complicat este următorul vis al unei femei tinere: *Vede Arcul de Triumf al lui Constantin. În faţa lui se află un tun, în dreapta o pasăre, în stânga un bărbat. O împuşcătură fulgeră din ţeavă, proiectilul o nimereşte, îi pătrunde în buzunar, în portmoneu. Acolo se opreşte, iar ea ţine portmoneul de parcă în el s-ar afla ceva foarte preţios. Deodată imaginea dispare şi ea mai vede doar ţeava tunului, iar deasupra se află lozinca lui Constantin: „In hoc signo vinces*." — Simbolistica sexuală a acestui vis este suficient de evidentă, pentru a justifica uimirea involuntară a naivului. Dacă situaţia e de aşa natură încât cunoaşterea chiar îi este străină visătorului, însemnând de aceea o compensaţie pentru o lacună a orientării conştiinţei, atunci visul e practic interpretat. Dar dacă visătorului însuşi această interpretare îi este familiară, atunci ea nu mai înseamnă decât o repetiţie al cărei scop nu-i vădit. Căci astfel de vise şi motive onirice sau altele asemănătoare se pot repeta, ca să zicem aşa, în serie, fără ca în ele să se recunoască altceva — şi anume la acest mod de a privi lucrurile — decât ceea ce se ştie deja până la saturaţie. Acest fel de a privi lucrurile duce de aceea lesne la acea „monotonie" a interpretării de care s-a plâns chiar Freud. Într-un asemenea caz este îndreptăţită suspiciunea că simbolistica sexuală e folosită ca limbaj oniric la fel de bine ca orice altă *façon de parler*. „Canis panem somniat, piscator

[1] *Werke* II, p. 35. [Traducere literală din germană. (*N.t.*)]

pisces." („Câinele visează despre pâine, pescarul, despre pești.") Și limbajul viselor degenerează în jargon. O excepție o constituie, ce-i drept, cazul în care se repetă un motiv sau un întreg vis, și anume din cauză că nu a fost niciodată înțeles corect și totuși ar fi important pentru orientarea conștiinței dacă s-ar cunoaște compensația pe care o exprimă el. În cazul de față este însă vorba despre o ignorare obișnuită, respectiv despre o refulare. Am putea, așadar, să ne rezumăm practic la semnificația sexuală, fără a pătrunde în finețurile cu bătaie mai lungă ale simbolisticii. Finalul ne trimite la un sens mai adânc: „În acest semn vei învinge." Această etapă poate fi atinsă însă doar dacă visătoarea a devenit atât de conștientă, încât este capabilă să-și admită ei înseși existența unui conflict erotic.

Aceste câteva indicii legate de natura simbolică a visului cred că 10
sunt suficiente. Noi trebuie să considerăm aici simbolistica viselor ca fiind un fapt încheiat, ca să manifestăm seriozitatea necesară pentru a admira acest fapt. Căci este surprinzător că în activitatea conștientă a sufletului ajunge un produs spiritual care este, în mod evident, supus cu totul altor legi și altor scopuri decât activitatea psihică conștientă.

De unde vine faptul că visele sunt simbolice? Adică de unde vine 11
această capacitate de reprezentare simbolică, din care, aparent, nu putem descoperi totuși nicio urmă în gândirea noastră conștientă? Să privim odată mai îndeaproape: să luăm o idee inițială sau o idee supraordonată, conducătoare, oricum am numi-o; dar fără să ne gândim de fiecare dată la ea, ci doar ghidați de un simț al orientării, să urmărim o serie de idei individuale corelate. Nu putem găsi aici nimic simbolic, și totuși după acest tip se derulează toată gândirea noastră conștientă.[2] Dacă observăm gândirea noastră foarte de

[2] Cf. Liepmann, *Über Ideenflucht;* apoi Jung și Riklin, *Untersuchungen über Assoziationen Gesunder*. Gândirea ca subordonare față de o reprezentare dominantă; cf. Ebbinghaus, *Psychologie*. Külpe (*Grundriß der Psychologie*, p. 464) se exprimă în mod asemănător: În gândire este vorba despre o „apercepție anticipatoare, care domină în parte un domeniu mai mic, în parte unul mai mare de reproduceri disparate și se deosebește de motivele aleatorii de reproducere doar prin consecvența cu care este reținut sau refulat tot ce stă departe de acest domeniu".

aproape și urmărim un proces intens de gândire, de pildă rezolvarea unei oarecare probleme dificile, atunci constatăm deodată că *gândim în cuvinte;* că în timpul unei gândiri foarte intense începem să vorbim cu noi înșine și uneori chiar ne notăm sau schițăm problema, pentru a ne lămuri mai bine. Cine a trăit timp mai îndelungat pe teritoriul unei limbi străine a fost cu certitudine frapat că după un timp a început să gândească în limba țării respective. Un proces foarte intens de gândire decurge deci mai mult sau mai puțin într-o formă de limbaj, ca și cum am vrea să-l rostim sau am vrea să învățăm ori să convingem pe cineva în legătură cu el. El se îndreaptă în mod evident complet *spre exterior*. În această privință, gândirea noastră direcționată sau cea logică este o gândire conformă cu realitatea[3], adică o gândire care se adaptează realității[4], în care, altfel exprimat, noi imităm succesiunea lucrurilor obiectiv-reale, așa încât imaginile se succedă în capul nostru în aceeași ordine strict cauzală ca și întâmplările din afara capului nostru.[5] Această gândire o mai numim și gândire cu atenția direcționată. Ea are, în plus, particularitatea că ne obosește, fiind de aceea pusă în funcțiune numai din când în când. Întreaga noastră activitate vitală atât de costisitoare este adaptarea la mediu, iar o parte din ea este gândirea direcționată care, exprimat biologic, nu-i nimic altceva decât un proces psihic de asimilare care, ca orice activitate vitală, lasă în urma sa o epuizare corespunzătoare.

[3] În a sa *Psychologia empirica*, par. 23 [p. 16], Christian Wolff spune simplu și precis: „*Cogitatio* igitur est actus animae, quo sibi sui rerumque aliarum extra se conscia est." [„*Gândirea* este, așadar, acel act al sufletului, prin care el devine conștient de lucrurile lui și de celelalte lucruri din afara lui."]

[4] Factorul de adaptare este evidențiat în mod special de William James (*Psychologie*, pp. 353 și urm.) în definiția pe care o dă el gândirii logice: „Vrem să privim această iscusință de a lua în calcul fapte noi ca pe *differentia specifica* a gândirii logice. Astfel ea este suficient diferențiată de gândirea asociativă obișnuită."

[5] „Gândurile sunt umbre ale senzațiilor noastre, întotdeauna mai întunecate, mai goale, mai simple decât acestea", spune Nietzsche. În *Logik* (p. 552), Lotze se exprimă astfel în legătură cu ele: „… gândirea, dacă se lasă în seama legilor logice ale acestor mișcări ale sale, coincide din nou la capătul drumului său corect parcurs cu felul de a fi al lucrurilor".

Materia cu care gândim este *limbajul* și *conceptul verbal*, un 12
lucru care a fost dintotdeauna aspect exterior și punte, și care are o singură destinație, și anume aceea a comunicării. Atâta timp cât gândim direcționat, gândim pentru alții și le vorbim altora.[6] Limbajul este inițial un sistem de sunete de emoție și imitație; sunete care exprimă spaimă, teamă, mânie, iubire etc., sunete care imită zgomotele elementelor, susurul și gâlgâitul apei, bubuitul tunetului, șuieratul vântului, tonurile din lumea animală etc. și, în fine, cele care constituie o combinație între sunetul percepției și cel al reacției afective.[7] Și în limbajul mai mult sau mai puțin modern s-au mai păstrat în număr mare relicve onomatopeice, ca de pildă sunete pentru mișcarea apei: *rauschen, rieseln, rûschen, rinnen, rennen, to rush, ruscello, ruisseau, river, Rhein — Wasser, wissen, wissern, pissen, piscis, Fisch.*

Inițial și în esență, limbajul nu este, așadar, altceva decât un 13
sistem de semne sau „simboluri", care denumesc procese reale sau ecoul lor în sufletul omenesc.[8] Trebuie să fim evident de acord cu Anatole France, când spune:

Et qu'est-ce que penser? Et comment pense-t-on? Nous pensons avec des mots; cela seul est sensuel et ramène à la nature. Songez-y, un métaphysicien n'a, pour constituer le système du monde, que le cri perfectionné des singes et des chiens. Ce qu'il appelle spéculation profonde et méthode transcendante, c'est de mettre bout à bout, dans un ordre arbitraire, les

6 Cf. mai jos cele spuse de Baldwin. Solitarul filosof Johann Georg Hamann (1730–1788) chiar punea semn de egalitate între rațiune și limbă. (Vezi *Schriften* VII, pp. 1 și urm.) Rațiunea o scoate la capăt și mai rău la Nietzsche ca „metafizică a limbajului". Cel mai departe merge Friedrich Mauthner (*Sprache und Psychologie*); pentru el nu există deloc gândire fără limbaj și numai vorbitul este gândire. Demnă de reținut este ideea lui despre „fetișismul cuvântului" care domnește în știință [pp. 150 și urm.].

7 Cf. Kleinpaul, *Das Leben der Sprache*.

8 Băiatul meu cel mic mi-a dat un exemplu grăitor despre felul în care trebuie să fi stat inițial lucrurile cu subiectivitatea unor atari „simboluri" ținând în totalitate de subiect: numea tot ce i-ar fi plăcut să ia sau să mănânce cu strigătul energic „stô lô!" (în germana elvețiană pentru „stehen lassen!"[= las-așa, nu te-atinge!]).

onomatopées qui criaient la faim, la peur et l'amour dans les forêts primitives et auxquelles se sont attachées peu à peu des significations qu'on croit abstraites quand elles sont seulement relâchées. — N'ayez pas peur que cette suite de petits cris éteints et affaiblis qui composent un livre de philosophie nous en apprenne trop sur l'univers pour que nous ne puissions plus y vivre.[9]

14 Astfel, gândirea noastră direcționată nu este, chiar de-am fi gânditorii cei mai singuratici și mai rupți de lume, nimic decât treapta premergătoare a unui strigăt către camarazi că unul a găsit apă proaspătă, că a ucis ursul, că se apropie o furtună sau că lupii stau la pândă în jurul adăpostului. Un paradox adecvat al lui Abélard, care exprimă intuitiv limitarea omenească a capacității noastre complicate de gândire, sună astfel: „Sermo generatur ab intellectu et generat intellectum."[10] Un sistem oricât de abstract de filosofie nu reprezintă deci, ca mijloc și scop, altceva decât o combinație extrem de ingenioasă de sunete inițiale ale naturii.[11] De aici dorința unui Schopenhauer și a unui Nietzsche de recunoaștere și înțelegere, de aici disperarea și amarul singurătății lor. Ne-am aștepta eventual ca un om genial să se poată hrăni din grandoarea propriilor idei și să poată renunța la aclamația ieftină a mulțimii disprețuite de el; însă el este supus impulsului mai puternic al instinctului gregar; căutările și găsirile lui, strigătul lui sunt adresate inevitabil hoardei și trebuie să fie auzite. Spunând, puțin mai sus, că gândirea direcționată este de fapt o gândire în cuvinte și aducând

[9] *Le Jardin d'Epicure*, p. 80. [Vezi traducerea în Anexe.]

[10] „Limbajul este produs de gândire și produce gândirea."

[11] Este greu de apreciat cât de mare este influența seducătoare a semnificațiilor primitive ale cuvintelor asupra gândirii. — „… tot ceea ce a fost vreodată în conștiință rămâne ca un factor eficient în inconștient", spune Hermann Paul (*Prinzipien der Sprachgeschichte*, p. 25). Vechile semnificații ale cuvintelor continuă să-și producă efectul, și anume mai întâi într-un mod imperceptibil „din acest spațiu obscur al inconștientului în psihic" (*loc. cit.*). Hamann, menționat mai sus, se exprimă foarte neechivoc: „Metafizica abuzează … de toate semnele verbale și figurile de stil ale cunoașterii noastre empirice pentru a obține tot felul de hieroglife și tipuri de relații ideale…" (*loc. cit.*, p. 8). Se spune că I. Kant ar fi învățat câte ceva de la Hamann.

ca dovadă drastică mărturia spirituală a lui Anatole France, aș putea da ușor naștere la înțelegerea greșită că gândirea direcționată ar fi în realitate întotdeauna doar „cuvânt", ceea ce ar merge totuși prea departe. Limbajul trebuie cuprins într-un perimetru mai larg decât, de pildă, cel al vorbirii, care este în sine numai consecința gândului formulat, apt de comunicare. Altminteri surdomutul ar trebui să fie extrem de limitat în capacitatea sa de gândire, ceea ce nu este însă cazul. El își are „limbajul" său și fără să cunoască vorbirea. Din punct de vedere istoric, acest limbaj ideal sau, cu alte cuvinte, gândirea direcționată este totuși un derivat al cuvintelor originare, așa cum explică, de pildă, Wundt[12]:

O altă consecință importantă a acelei conlucrări dintre schimbarea sunetului și a sensului constă în aceea că numeroase cuvinte își pierd treptat complet sensul lor inițial concret-senzorial și se transformă în semne pentru concepte generale și pentru exprimarea funcțiilor aperceptive de relație și de comparație și a produselor lor. În acest fel se dezvoltă gândirea abstractă care, întrucât nu ar fi posibilă fără modificarea de sens ce-i stă la bază, este ea însăși abia un produs al acelor interacțiuni psihice și psihofizice, din care este alcătuită dezvoltarea limbajului.

Jodl[13] respinge identitatea dintre limbă și gândire, deoarece, de 15
pildă, una și aceeași stare de fapt psihică poate fi exprimată în diverse limbi în moduri diferite. El conchide de aici asupra existenței unei gândiri „supraverbale". Cu siguranță că ea există, fie că vrem să o numim, ca Erdmann, „hipologică" sau, ca Jodl, „supraverbală", numai că aceasta nu este o gândire logică. Concepția mea coincide cu explicațiile demne de remarcat ale lui Baldwin, pe care le voi cita aici textual în traducerea lui Geisse[14]:

„Trecerea de la sistemul de idei al treptelor premergătoare judecății la cel al judecății este exact cea de la o știință care găsește confirmare socială

[12] *Grundriß der Psychologie*, p. 365.
[13] *Lehrbuch der Psychologie* II, p. 300.
[14] *Das Denken und die Dinge oder Genetische Logik* II, pp. 175 și urm.

la aceea care se poate lipsi de ea. Noțiunile folosite în judecată sunt cele care au fost deja perfecționate în premisele și implicațiile lor prin confirmările lor în relațiile sociale. În acest mod, își proiectează conținutul său din nou în această lume judecata personală care, școlită în metodele redării sociale, a fost consolidată prin interacțiunea lumii sale sociale. Cu alte cuvinte, baza oricărei mișcări care duce la afirmarea judecății individuale, nivelul pornind de la care este făcută utilă o nouă experiență, este deja socializată; și tocmai această mișcare este cea pe care o recunoaștem noi în rezultatul propriu-zis ca fiind sentimentul de «adecvare» sau caracterul general valabil al conținutului care este exprimat."

„După cum … vom vedea, dezvoltarea gândirii decurge în esență prin metoda încercării și erorii, a experimentului, conținuturile fiind folosite într-un mod de parcă ar avea într-adevăr o valoare mai înaltă decât cea care le-a fost recunoscută până acum. Individul este constrâns să-și angreneze vechile idei, cunoștințele stabilite, judecățile logice, întru edificarea noilor lui construcții ingenioase. El își prezintă ideile, după cum spunem noi, «schematic» sau, după cum spune logica, «problematic», adică în chip condiționat, disjunctiv; el trimite o viziune, care încă este a lui, personală, în lume, ca și cum ar fi adevărată. Orice metodă de descoperire se slujește de un atare procedeu. Dar ea se servește astfel, din punct de vedere verbal, tot de limbajul uzual; folosește deci tot idei pe care modul social și convențional de a vorbi pusese deja stăpânire."

„Prin această experimentare sunt stimulate simultan atât gândirea, cât și limbajul."

„De aceea, limbajul crește la fel cum crește și gândirea, nepierzându-și niciodată indicația sa general valabilă sau biarticulată; semnificația sa este atât personală, cât și socială."

„Limbajul este consemnarea cunoașterii transmise, cronica cuceririlor naționale, trezoreria tuturor realizărilor obținute prin geniul indivizilor. Sistemul de «modele» sociale format în acest fel reflectă … procesele de judecată ale rasei; și devine, la rândul său, pepiniera judecății noilor generații."

„Cea mai mare parte a formării Eului, cu reducerea, ce o însoțește, a incertitudinilor reacțiilor personale față de fapte și reprezentări la baza temeinică a judecății sănătoase, se desfășoară prin utilizarea limbii. Când

copilul vorbește, el oferă lumii indicii pentru stabilirea unui sens general și comun; primirea de care au acestea parte confirmă sau infirmă propunerea lui. Atât într-un caz, cât și în celălalt, procesul are un efect instructiv. Următoarea cutezanță a micuțului se produce apoi de pe o treaptă a cunoașterii unde noul detaliu e deja mai aproape de ceea ce este convertibil în moneda comună de circulație efectivă. Ceea ce merită aici atenție nu-i atât de mult mecanismul exact al schimbului, convertirea socială, prin care este asigurat acest câștig, cât formarea judecății ce apare prin utilizarea sa continuă. În fiecare caz în parte, judecata eficientă este și judecata comună…"

„… aici vrem să arătăm că această judecată se realizează prin dezvoltarea unei funcții, a cărei apariție în linie dreaptă este ad hoc — care țintește direct asupra acelei experimentări sociale, prin care este stimulată de asemenea formarea capacității sociale —, funcția limbajului. Avem de aceea … în limbaj instrumentul palpabil, propriu-zis și istoric pentru dezvoltarea și menținerea semnificației psihice. El depune o mărturie justă și produce dovada pentru concordanța dintre judecata socială și personală. În el, semnificația general valabilă, declarată prin judecată ca fiind «adecvată», devine semnificație «socială» și este considerată a fi generalizată și recunoscută social."

Aceste expuneri ale lui Baldwin subliniază pe larg condiționarea 16
gândirii[15] prin limbaj, condiționare ce este, atât subiectiv (intrapsihic), cât și obiectiv (social), de cea mai mare importanță; în orice caz, de o astfel de însemnătate, încât chiar trebuie să ne întrebăm dacă, la urma urmei, Friedrich Mauthner[16], care era atât de sceptic în ceea ce privește autonomia gândirii, nu avea totuși dreptate considerând că gândirea este limbaj, și nimic mai mult. Baldwin

[15] Menționez colateral că Adolf Eberschweiler a realizat, la îndemnul meu, niște cercetări asupra componentei verbale a asocierii (*Untersuchungen über die sprachliche Komponente der Assoziation*), care au dezvăluit faptul remarcabil că la experimentul asociativ asocierea intrapsihică este supusă unor considerente fonetice.

[16] *Loc. cit*., pp. 164 și urm.

se exprimă mai prudent și cu mai multă rezervă, dar printre rânduri destul de clar totuși, în favoarea primatului limbajului.

17 Gândirea direcționată sau, cum am mai putea-o numi eventual, *gândirea verbală* este instrumentul manifest al culturii și desigur nu greșim dacă spunem că munca uriașă de educație, pe care secolele au dedicat-o gândirii direcționate, a obținut cu forța, tocmai scoțând într-un chip specific gândirea din sfera subiectiv-individuală și ducând-o în cea obiectiv-socială, o adaptare a spiritului omenesc, căreia îi datorăm empirismul și tehnica modernă, această noutate absolută din istoria lumii. Așa ceva nu au cunoscut veacurile anterioare. Capetele mai curioase au fost incitate de multe ori să se întrebe de ce oare cunoștințele matematice, mecanice și materiale elevate, asociate cu iscusința fără egal a mâinilor omului, nu au fost niciodată folosite în Antichitate pentru a dezvolta acele începuturi cunoscute ale tehnicii (de pildă principiile aparatelor simple), dincolo de sfera ludicului și ciudatului, ca să realizeze o tehnică reală în sens modern. Trebuie răspuns astfel la această întrebare: celor din vechime le-a lipsit, cu excepția a puține spirite ilustre, în permanență capacitatea de a-și face interesul să se concentreze într-atât asupra modificărilor materiei neînsuflețite, încât să fi fost în stare să reproducă în mod artificial procesul natural, căci numai astfel ar fi putut ajunge în posesia forței naturii. Antrenamentul gândirii direcționate era lacunar.[17] Secretul dezvoltării culturale îl constituie *mobilitatea și capacitatea de deplasare a energiei psihice*. Gândirea direcționată a epocii noastre este o realizare mai mult sau mai puțin modernă, de care au dus lipsă epocile anterioare.

18 Ajungem însă acum la o altă întrebare, ce anume se întâmplă dacă nu gândim direcționat: căci atunci gândirii noastre îi lipsesc

[17] Nu exista în acest sens nicio stringență, care să fi făcut o necesitate din gândirea tehnică. Problema muncii era rezolvată prin munca ieftină a sclavilor, așa încât eforturile în direcția economisirii forței de muncă erau superflue. Trebuie ținut cont și de faptul că interesul omului antic era îndreptat în altă direcție: el manifesta venerație față de cosmosul divin, o trăsătură care lipsește cu desăvârșire epocii noastre tehnice.

ideea supraordonată și simțul direcției ce emană de aici.[18] Nu ne mai forțăm gândurile s-o ia pe anumite traiectorii, ci le lăsăm să plutească, să se cufunde și să se înalțe după propria lor gravitație. După Külpe[19], gândirea este un soi de „acțiune interioară a voinței", a cărei absență duce în mod necesar la un „joc automat al reprezentărilor". William James concepe gândirea nedirecționată sau gândirea „pur asociativă" ca fiind cea obișnuită. El spune următoarele în această privință:

> Gândirea noastră se compune în cea mai mare parte din serii de imagini, din care una o aduce după sine pe cealaltă, dintr-un fel de reverie pasivă, de care sunt probabil capabile și animalele superioare. Acest tip de gândire duce cu toate acestea la concluzii raționale, de natură practică, precum și teoretică … De regulă, la acest tip de gândire neresponsabilă, verigile, care sunt legate întâmplător între ele, sunt niște elemente concrete, empirice, și nu abstracțiuni.[20]

Putem completa precizările lui James în felul următor: această 19
gândire se desfășoară fără efort, ea duce, îndepărtându-se de realitate, către fantasme ale trecutului și viitorului. Aici, gândirea sub formă de limbaj încetează, se aglomerează imagine după imagine, se impune sentiment după sentiment[21] și se insinuează tot mai clar

[18] Așa, cel puțin, îi apare conștiinței această gândire. Freud remarcă în acest sens: „Se poate demonstra că nu este adevărat că atunci când, în travaliul de interpretare a viselor, ne abandonăm judecata și lăsăm să se ivească reprezentări involuntare, noi ne lăsăm purtați de un curent de idei fără scop. Se poate arăta că niciodată nu putem să renunțăm decât la reprezentările-scop cunoscute și odată cu încetarea acestora ajung la putere imediat idei voluntare necunoscute — cărora le spunem, inexact, inconștiente, care determină acum desfășurarea reprezentărilor involuntare. Prin propria noastră influență asupra vieții noastre psihice nu se poate în niciun caz produce o gândire fără reprezentări-scop…" (*Interpretarea viselor*, *ed. cit*., pp. 605–606)

[19] *Loc. cit*., p. 464.

[20] *Loc. cit*., p. 352.

[21] Îndărătul acestei afirmații se află mai întâi experiențe din sfera normalului: gândirea [*Denken*] neclară se îndepărtează foarte mult de „reflectare" [*Nachdenken*, meditație, reflecție, literal: gândire ulterioară, *N.t.*], și anume mai cu

o tendință de a face și a prezenta totul, nu așa cum este cu adevărat, ci cum ne-am dori noi eventual să fie. Materialul acestei gândiri, care își întoarce fața de la realitate, poate să fie desigur numai trecutul cu miile lui de imagini mnezice. Uzul limbii numește această gândire „reverie".

20 Cine se studiază atent pe sine însuși va considera că uzul general al limbajului e adecvat. Putem să trăim aproape zilnic experiența cum, atunci când adormim, fantasmele noastre se întrețes în vise, așa încât între reveriile din timpul zilei și visele din timpul nopții diferența nu este prea mare. Avem deci două forme de gândire: gândirea direcționată și reveria sau fantasmarea. Prima trudește pentru comunicare cu elemente de limbaj, este anevoioasă și istovitoare, în timp ce cealaltă lucrează fără efort, așa-zis spontan, cu conținuturi deja prezente, călăuzită de motive inconștiente. Prima procură cuceriri noi, creează adaptare, imită realitatea, încercând și să acționeze

seamă *in puncto* dispoziție verbală. Am făcut foarte des experiența în timpul experimentelor psihologice că subiecții (vorbesc numai despre oameni cultivați și inteligenți) pe care, aparent neintenționat și fără a-i instrui în prealabil, îi lăsam în seama reveriilor lor, prezentau manifestări afective înregistrabile experimental, despre a căror bază reflexivă nu se puteau exprima decât imperfect sau chiar deloc, în ciuda celei mai bune intenții. Mai instructive sunt experiențele de natură patologică, și anume mai puțin cele care provin din domeniul isteriei și al tuturor acelor nevroze care se caracterizează printr-o tendință predominantă de transfer, cât mai degrabă experiențele în domeniul psihozei sau nevrozei de introversie, cum trebuie concepute majoritatea tulburărilor mentale, în orice caz întregul grup de schizofrenii al lui Bleuler. După cum indică deja termenul de „introversie" (pe care l-am menționat scurt în scrierea mea „Despre conflictele sufletului infantil" [apărut în C.G. Jung, *Opere complete*, vol. 17, *Dezvoltarea personalității*, Editura Trei, 2006, trad. de Viorica Nișcov, *N.t.*]), această nevroză duce la o viață interioară închisă. Iar aici întâlnim și acea gândire „supraverbală", pur „fantastică", ce se desfășoară în imagini și sentimente „inexprimabile". Ne facem o oarecare impresie în această privință dacă încercăm să analizăm cu referire la sensul lor exprimările sărăcăcioase și încâlcite ale acestor bolnavi prin intermediul limbajului. Și pentru bolnavi este, după cum am văzut de atâtea ori, un efort imens să-și exprime fantasmele în cuvinte omenești. O bolnavă extrem de inteligentă, care mi-a „tradus" fragmentar un atare sistem fantasmatic, mi-a spus de mai multe ori: „Știu exact despre ce este vorba, văd și simt tot, dar îmi este încă absolut imposibil să îmi găsesc cuvintele necesare."

asupra ei. Cealaltă, în schimb, se îndepărtează de realitate, eliberează tendințele subiective și este neproductivă în ceea ce privește adaparea.[22]

Am indicat mai devreme că istoria arată cum gândirea 21
direcționată nu a fost dintotdeauna atât de evoluată precum este astăzi. În ziua de azi, expresia cea mai clară a gândirii direcționate o constituie știința și tehnica alimentată de ea. Ambele își datorează existența doar unei educații energetice a gândirii direcționate. În vremea aceea însă, când numai puțini premergători ai culturii de azi, cum ar fi poetul Petrarca, începuseră să se apropie de natură cu înțelegere[23], exista un echivalent al științei noastre, scolastica[24], ce

[22] În mod asemănător la James, *loc. cit*., pp. 353 și urm. Deducția are o însemnătate productivă, în timp ce gândirea „empirică" (pur asociativă) este doar reproductivă. Această judecată nu satisface în totalitate. Este, ce-i drept, adevărat că fantasmarea e mai întâi și în mod nemijlocit „neproductivă", adică neadaptată și de aceea inutilă în ceea ce privește o aplicare practică. Pe termen lung însă, tocmai fantasmarea jucăușă dezvăluie forțe și conținuturi creatoare, exact la fel ca visele. Atari conținuturi nu se pot recunoaște, de regulă, altfel decât tocmai prin gândirea pasivă, asociativă, fantastică.

[23] Cf. evocarea impresionantă a ascensiunii lui Petrarca pe Mont Ventoux, la Jacob Burckhardt, *Die Cultur der Renaissance in Italien,* p. 236: „O descriere a perspectivei așteptăm, ce-i drept, în van, însă nu pentru că poetul ar fi insensibil, ci, dimpotrivă, deoarece impresia produsă asupra lui este prea viguroasă. În fața sufletului său se așterne întreaga lui viață trecută, cu toate nechibzuințele ei; își amintește că azi sunt zece ani de când a plecat, tânăr fiind, din Bologna, și își îndreaptă privirea nostalgică în direcția Italiei; deschide o cărțulie, care era pe-atunci însoțitorul lui, *Confesiunile sf. Augustin*; uite că ochii lui cad asupra unui pasaj din Cartea a zecea: «și iată că oamenii se duc să admire înălțimile munților și valurile uriașe ale mării ori cursurile cele mai late ale fluviilor și întinderea oceanului, și orbitele stelelor, în timp ce pe ei înșiși se lasă în plata Domnului» [citat din Sfântul Augustin, *Confesiuni*, Cartea a zecea, cap. VIII, Editura Humanitas, București, 1998, p. 346, trad. de Gh.I. Șerban, *N.t.*]. Fratele lui, căruia îi citește cu voce tare aceste cuvinte, nu poate să înțeleagă de ce, imediat după aceea, închide cartea și tace."

[24] O scurtă descriere a metodei scolastice ne-o oferă Wundt, în *Über naiven und kritischen Realismus*, la p. 345. Metoda consta „în primul rând, în aceea că se constată că descoperirea unui mecanism conceptual ferm dat și aplicat asupra celor mai diferite probleme în mod uniform este sarcina principală a cercetării științifice; și, în al doilea rând, în aceea că se pune o valoare exagerată pe simbolurile cuvintelor ce desemnează anumite concepte generale și, în consecință,

își extrăgea obiectele din fantasmele trecutului, oferind totuși spiritului o instruire dialectică a gândirii direcționate. Singura reușită care-i putea surâde gânditorului era victoria retorică în dispută, și nu o transformare vizibilă a realității. Obiectele gândirii erau adesea surprinzător de fantastice; astfel, se discutau probleme precum: câți îngeri ar avea loc pe vârful unui ac; dacă Hristos ar fi putut să-și realizeze munca de mântuire și în cazul în care ar fi venit pe lume ca bob de mazăre etc. Posibilitățile unor astfel de probleme, dintre care face parte problema metafizică în general, și anume de a putea ști ceea ce nu poate fi știut, arată cât de special trebuie să fi fost alcătuit acel spirit care născocea niște lucruri ce nouă ni se par o culme a absurdului. Nietzsche a intuit însă ceva din fundalul acestui fenomen, atunci când vorbea despre „splendida întindere" a spiritului, pe care a creat-o Evul Mediu.

22 Din punct de vedere istoric, scolastica, în spiritul căreia au lucrat oameni de o capacitate intelectuală remarcabilă, precum Toma de Aquino, Duns Scotus, Abélard, William de Ockham și alții, este mama științificității moderne, iar un viitor mai îndepărtat va vedea clar cum și unde îi mai procură scolastica și științei de azi niște subcurenți vii. Ea este, conform întregii ei naturi, o gimnastică dialectică, ce a ajutat simbolul limbajului, cuvântul, să capete o semnificație realmente absolută, așa încât a dobândit în sfârșit acea substanțialitate pe care Antichitatea târzie i-a putut-o conferi logosului ei doar prin evaluare mistică. Întemeierea funcției intelectuale bine închegate, *conditio sine qua non* a științificității și tehnicii moderne, pare să fie marea realizare a scolasticii.

23 Dacă pătrundem și mai mult înapoi în istorie, atunci ceea ce numim astăzi știință se pierde într-o ceață incertă. Spiritul făuritor de istorie este necontenit preocupat să se lepede de tot ce-i subiectiv în experiență și să găsească acele formule care dau naturii și forțelor ei expresia cea mai bună și mai adecvată. Ar fi o aroganță ridicolă și

și asupra cuvintelor desemnând aceste concepte, iar astfel apar, în locul cercetării faptelor reale, din care sunt abstrase conceptele, o analiză a sensurilor cuvintelor, iar în cazurile extreme o pedanterie conceptuală și meticulozitate verbală goală."

nejustificată dacă am vrea să presupunem că suntem mai energici și mai inteligenți decât Antichitatea — bagajul nostru de cunoștințe a crescut, nu însă și inteligența noastră. Tocmai de aceea suntem atât de limitați și de incapabili în fața unor idei noi ca și oamenii din vremurile antice cele mai obscure. Ne-am îmbogățit în ceea ce privește știința, nu însă și înțelepciunea. Centrul de greutate al interesului nostru s-a deplasat total în direcția realității materiale; Antichitatea prefera o gândire care se apropia mai mult de tipul fantastic. În spiritul antic, totul mai este încă pătruns de mitologie, deși filosofia și începuturile științelor naturii au prestat deja inconfundabil o „muncă de iluminare".

Din păcate, la școală dobândim numai o noțiune foarte sără- 24
căcioasă despre bogăția și vivacitatea extraordinară a mitologiei grecești. Toată acea forță creatoare pe care omul modern o aplică asupra științei și tehnicii omul antic a dedicat-o mitologiei sale. Din acest avânt creator se explică schimbările derutante, transformările caleidoscopice și regrupările sincretiste, întineririle neîncetate ale miturilor în sfera culturii grecești. Aici ne mișcăm într-o lume a fantasmelor care, preocupându-se prea puțin de mersul exterior al lucrurilor, curg dintr-un izvor intern, plămădind forme schimbătoare, fie plastice, fie vagi. Această activitate a spiritului antic timpuriu proceda artistic *par excellence*. Ținta interesului pare să fi fost nu înțelegerea cât se poate de obiectivă și de exactă a felului de a fi al lumii reale, ci calea de a o adapta estetic fanteziilor și așteptărilor subiective. Numai foarte puțini dintre oamenii din Antichitate au avut parte de o deziluzie și dezamăgire asemănătoare celor pe care ideea de infinit a lui Giordano Bruno și descoperirile lui Kepler le-au adus omenirii moderne. Epoca preistorică naivă vedea în soare marele tată al cerului și al lumii, iar în lună pe mama cea fecundă. Și orice lucru își avea daimonul său, adică era însuflețit și aidoma unui om sau fratelui acestuia, animalul. Totul era reprezentat antropomorf sau teriomorf, ca om ori ca animal. Până și discul solar căpăta aripi sau picioruțe pentru a-i ilustra mișcarea (fig. 2). Astfel lua naștere o imagine a universului care corespundea numai foarte de departe realității, însă în totalitate fantasmelor

Fig. 2 Zeul soarelui, idol al unui șaman al eschimoșilor din Alaska.

subiective. Nu este nevoie, desigur, să se demonstreze pe larg că și copilul gândește într-un mod foarte asemănător. El își însuflețește păpușile și jucăriile în general, iar la copiii dotați cu o imaginație bogată se poate vedea cu ușurință că trăiesc într-o lume magică.

25 Din câte știm, și visul denotă o gândire similară. Fără a se preocupa de relațiile reale dintre lucruri, în el sunt asociate elementele cele mai eterogene, iar în locul realității apare o lume de imposibilități. Freud consideră ca pe o caracteristică a gândirii treze *progresia*, adică avansarea excitației gândirii de la sistemul percepției interioare sau exterioare, prin munca endopsihică de asociere, spre capătul motor, adică inervația. Pentru vis, el găsește contrariul: și anume *regresia* excitației gândirii de la preconștient sau inconștient la sistemul percepției, prin care visul își capătă amprenta obișnuită a plasticității senzoriale, ce se poate amplifica până la o claritate halucinatorie. Gândirea onirică are deci o mișcare retrogradă către materialele brute ale amintirii: „Prin regresie, țesătura de gânduri ale visului este dizolvată în materialul ei brut."[25] Reînsufleţirea percepțiilor originare este însă numai una dintre laturile regresiei;

[25] *Interpretarea viselor*, *ed. cit.*, p. 622.

cealaltă fiind regresia la materialul mnezic infantil, care poate fi concepută, ce-i drept, tot ca regresie la percepția inițială, dar merită o menționare specială datorită importanței independente pe care o deține. Această regresie se poate numi eventual „istorică". În acest sens, visul s-ar putea descrie după Freud și ca o reminiscență transformată prin transferul asupra prezentului. Scena originară nu poate să-și impună o reînnoire; trebuie să se mulțumească cu revenirea sub forma visului.[26] După concepția lui Freud, o trăsătură esențială a visului este că el „prelucrează" un material mnezic, care ajunge de obicei în trecut până în copilărie, adică îl apropie de prezent, respectiv îl traduce în limbajul acestuia. Însă cum viața sufletească infantilă nu-și poate tăgădui caracterul arhaic, această din urmă particularitate îi revine într-o măsură deosebită visului. Freud atrage în mod expres atenția asupra acestui lucru:

> Visul, care își împlinește dorința pe căi scurte, regresive, ne-a oferit aici doar o probă a funcționării primare a aparatului psihic, părăsită pentru că este ineficientă. Ceea ce domina starea vigilă odinioară, când viața psihică era încă tânără și neîndemânatică, pare surghiunit acum în noapte, așa cum în camera de joacă a copiilor regăsim armele primitive ale omenirii adulte, arme la care s-a renunțat: arcul și săgeata.[27]

[26] *Idem*, p. 625.

[27] *Idem*, p. 647. Pasajul ce urmează în continuarea acestuia în *Interpretarea viselor* a fost confirmat de atunci încoace prin cercetarea psihozelor: „În psihoze, aceste modalități de lucru ale aparatului psihic, reprimate altminteri în starea de veghe, își impun din nou valabilitatea și apoi își arată la lumina zilei incapacitatea de a ne satisface trebuințele față de lumea externă." (*Ibidem*) Însemnătatea acestei fraze este subliniată de concepțiile lui Pierre Janet, independente de Freud, ce merită să fie menționate aici, întrucât își aduc contribuția, confirmând același lucru, dintr-o cu totul altă perspectivă, și anume cea biologică. Janet distinge la funcție o parte „inferioară" ferm organizată și o parte „superioară" aflată într-o veșnică transformare: „C'est justement sur cette partie supérieure des fonctions, sur leur adaptation aux circonstances présentes que portent les névroses …" [p. 386]. „… les névroses sont des troubles ou des arrêts dans l'évolution des fonctions" [p. 388]. „Les névroses sont des maladies portant sur les diverses fonctions de l'organisme, caractérisées par une altération des parties supérieures de ces fonctions, arrêtées dans leur évolution, dans leur adaptation au moment présent, à l'état présent du monde

26 Aceste reflecții ne sugerează să trasăm o paralelă între gândirea mitologică a Antichității și gândirea asemănătoare a copiilor[28], a primitivilor și a visului. Acest mod de a gândi nu ne este străin, ci bine cunoscut din anatomia comparată și din istoria evoluției, care ne arată cum iau naștere constituția și funcțiile corpului omenesc printr-o serie de transformări embrionare, ce corespund unor transformări asemănătoare în istoria speciei. Supoziția că și în psihologie ontogeneza corespunde filogenezei este de aceea justificată. Așadar, starea gândirii infantile[29], precum și a celei din vis ar fi ca un fel de repetiție a unor trepte anterioare de dezvoltare.

27 Nietzsche adoptă un punct de vedere remarcabil în acest sens:

„… în somn și în vis, noi efectuăm încă o dată tema neamului nostru omenesc de odinioară". „Vreau să spun: așa cum omul raționează și azi în vis, omenirea a raționat multe veacuri de-a rândul și *în stare de veghe:* cea dintâi *causa* care-i venea în minte pentru a explica ceva ce avea nevoie

extérieur et de l'individu et par l'absence de détérioration des parties anciennes de ces mêmes fonctions …" [p. 392]. „A la place de ces opérations supérieures se développent de l'agitation physique et mentale, et surtout de l'émotivité. Celle-ci n'est … que la tendance à remplacer les opérations supérieures par l'exagération de certaines opérations inférieures et surtout par de grossières agitations viscérales" [p. 393] (*Les Névroses*). [V. traducerile în Anexe. *N.t.*] „Parties anciennes" sunt tocmai „parties inférieures" ale funcțiilor, iar acestea înlocuiesc adaptarea nereușită. Concepții asemănătoare asupra naturii simptomului nevrotic exprimă și Claparède (*Quelques Mots sur la définition de l'hystérie*). El concepe mecanismul histerogen ca pe o «tendance à la réversion», ca pe un fel de atavism al modului de reacție.

28 Îi datorez dr. Abraham următoarea comunicare: o fetiță de trei ani și jumătate căpătase un frățior, care a devenit obiectul cunoscutei gelozii copilărești; fetița i-a spus odată mamei: „Tu ești două mame. Tu ești mama mea și sânul tău este mama frățiorului." Asistase cu mult interes la actul suptului. Pentru gândirea arhaică a copilului este caracteristic faptul că numește sânul mama. Lat. *mamma* = sân.

29 Cf. mai cu seamă cercetarea lui Freud „Micul Hans. Analiza fobiei unui băiețel de 5 ani" [apărută în Freud, *Opere esențiale*, vol. 8, *Nevroza la copil*, Editura Trei, 2010, trad. de Rodica Matei și Ruxandra Hosu, *N.t.*], precum și studiul meu „Despre conflictele sufletului infantil".

de explicație îi era de ajuns și trecea drept adevăr… În vis continuă să se exercite în noi această componentă străveche a neamului omenesc, căci ea este temelia pe care s-a dezvoltat și se dezvoltă încă în fiecare om rațiunea superioară: visul ne duce iar înapoi în stadiile îndepărtate ale civilizației umane și ne pune la îndemână un mijloc pentru a o înțelege mai bine. Gândirea în vis ne este azi atât de ușoară, fiindcă, prin vastele etape ale evoluției omenirii, noi am fost așa de bine deprinși cu această formă de explicare fantastică și ieftină pornind de la prima idee oareșicare. În această privință, visul este o odihnă pentru creierul care trebuie să facă față în timpul zilei solicitărilor mai severe ale gândirii, așa cum sunt ele impuse de civilizația superioară".

„Din aceste fenomene, noi putem înțelege *cât de târziu* s-a dezvoltat gândirea logică mai pătrunzătoare, observarea riguroasă a cauzei și efectului, atunci când funcțiile rațiunii și ale intelectului nostru recurg involuntar *și astăzi* la formele acelea primitive de raționament, iar noi trăim cam jumătate din viața noastră în această stare"[30].

28 Am văzut mai sus că Freud a ajuns pe baza analizei onirice la un punct de vedere similar referitor la gândirea onirică arhaică. Pasul de la această constatare la conceperea miturilor ca formațiuni asemănătoare viselor nu mai este mare; Freud[31] a formulat el însuși această concluzie: „Deși cercetarea acestor produse ale psihologiei popoarelor [mituri etc.] este departe de a fi încheiată, e foarte probabil, de exemplu, ca miturile să fie vestigii deformate ale fantasmelor unor întregi națiuni, corespunzătoare visurilor seculare din tinerețea umanității." Într-un mod asemănător concepe și Rank[32] mitul ca pe un „vis al maselor" avut de popor.[33]

[30] Friedrich Nietzsche, *Opere complete,* vol. 3 („Omenesc prea omenesc I și II"), traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timișoara, 1999, pp. 28–29 (Partea I, cap. 1, par. 12–13).

[31] „Scriitorul și activitatea fantasmatică", apărut în Sigmund Freud, *Opere esențiale*, vol. 10, *ed.cit.*, p. 122.

[32] *Der Künstler: Ansätze zu einer Sexualpsychologie*, p. 36.

[33] Cf. Rank, *idem*, *Der Mythus von der Geburt des Helden*.

29 Riklin a scos în evidență mecanismul oniric al basmelor.[34] Același lucru l-a făcut Abraham pentru mit.[35] El spune (p. 36): „Mitul este un fragment de viață sufletească infantilă depășită a poporului“ și (p. 71): „Astfel, mitul este un fragment conservat din viața sufletească infantilă a poporului, iar visul, mitul individului“. Concluzia că epoca aceea care a creat miturile a gândit așa cum o face încă și acum la noi visul reiese aproape de la sine. Dispoziția de a forma mituri, de a lua drept reale fantasme care trezesc parțial asemănări istorice se poate într-adevăr descoperi cu ușurință la copii. Însă trebuie pus un mare semn de întrebare în urma afirmației că mitul ar proveni din viața sufletească „infantilă“ a poporului. El este, dimpotrivă, cel mai matur lucru pe care l-a produs omenirea în fazele timpurii ale evoluției ei. Acei străbuni ai oamenilor dotați cu branhii nu erau nicidecum embrioni, ci animale complet dezvoltate, și tot așa, omul care gândea și trăia în mit era o realitate adultă, și nu un copil de patru ani. Mitul nu este o fantasmă copilărească, ci o recuzită foarte importantă a vieții primitive.

30 Se va ridica obiecția că înclinațiile mitologice ale copiilor ar fi întipărite prin educație. Obiecția este fără rost. S-au desprins oare oamenii vreodată total de mit? Orice om avea ochi și toate simțurile sale pentru ca să remarce că lumea este moartă, rece și infinită și că el nu a văzut încă niciodată un zeu și nici nu a trebuit să revendice existența acestuia, silit de simțurile sale. Avea nevoie, din contră, de o constrângere interioară dintre cele mai puternice, pe care o putem explica doar din forța irațională a instinctului, pentru a elabora de pildă acele conținuturi religioase ale credinței, a căror absurditate a fost deja evidențiată de Tertulian. Astfel, se pot ține ascunse față de un copil conținuturile unor mituri timpurii, dar nu i se poate lua nevoia lui de mitologie, și cu atât mai puțin el poate fi privat de capacitatea de a o produce. Putem spune că, dacă s-ar reuși anihilarea dintr-un foc a tuturor tradițiilor din lume, atunci odată cu noua generație ar lua-o iarăși de la capăt întreaga mitologie și istorie a religiilor. Numai puțini indivizi reușesc să se dezbare de mitologie

[34] *Wunscherfüllung und Symbolik im Märchen.*
[35] *Traum und Mythus.*

în epoca unei anumite aroganțe intelectuale; masele nu se eliberează niciodată. Nicio clarificare nu folosește la nimic, ea distruge doar o formă trecătoare de manifestare, nu însă și pulsiunea creatoare.

Să ne reluăm acum firul anterior al gândirii! 31

Vorbeam despre repetarea ontogenetică a psihologiei filogenetice 32
la copil. Am văzut că gândirea arhaică este o particularitate a copilului și a primitivilor. Însă acum știm și că aceeași gândire revendică la noi, oamenii moderni, un spațiu amplu și că ea survine de îndată ce gândirea direcționată încetează. O slăbire a interesului, o ușoară oboseală sunt suficiente, ca să suprime adaptarea psihologică exactă la lumea reală, care se exprimă prin gândire direcționată, și s-o înlocuiască prin fantasme. Ne îndepărtăm de temă și ne lăsăm în seama propriei noastre înșiruiri de idei; dacă detensionarea atenției devine mai pregnantă, pierdem treptat conștiința prezentului, iar fantezia ia proporții.

Aici se impune întrebarea importantă: cum sunt alcătuite 33
fantasmele? De la poeți știm multe despre ele, de la știință însă mai puțin. Abia experiența psihoterapeutului a făcut o oarecare lumină în legătură cu ele. Ea ne-a arătat că există cicluri tipice. Bâlbâitul fantasmează că este mare orator, ceea ce Demostene a transformat în adevăr datorită energiei lui puternice; săracul se fantasmează ca milionar, copilul se închipuie ca adult. Asupritul duce lupte victorioase cu asupritorul, inaptul se chinuie sau se delectează cu planuri ambițioase. Ne compensăm prin fantasme.

De unde își iau fantasmele materialul? Alegem ca exemplu o 34
fantasmă tipică pentru pubertate: un tânăr, în fața căruia stă întreaga incertitudine legată de destinul său viitor, își transferă, în fantasmă, incertitudinea în trecut și își zice: dacă nu aș fi copilul unor părinți obișnuiți, ci acela al unui conte distins și bogat și aș fi fost doar lăsat pe ascuns în grija părinților, atunci ar apărea desigur într-o bună zi o caleașcă de aur, iar domnul conte și-ar lua copilul cu el în castelu-i minunat — și așa ar tot continua ca într-un basm al fraților Grimm, povestit de mamă copiilor ei. La copilul normal, totul rămâne la nivel de idee, care-i trece la un moment dat fugitiv prin minte, ștergându-i-se curând și fiind dată uitării. Odinioară însă, iar asta se

Fig. 3 Romulus și Remus cu lupoaica. Basorelief roman, Avenches (Elveția).

petrecea în lumea culturală antică, fantezia era considerată un adevăr legitim, general recunoscut. Eroii — îi amintesc pe Romulus și Remus (fig. 3), Moise, Semiramis și mulți alții — au rămas dispăruți pentru adevărații lor părinți.[36] Alții sunt în mod direct fii de zei, iar semințiile nobile își derivă arborele genealogic de la eroi și zei. Așa cum arată acest exemplu, fantasma omului modern nu este în fond nimic mai mult decât o repetiție a unei vechi credințe populare, care cunoscuse pe vremuri cea mai largă răspândire. Fantasma vanitoasă alege deci printre altele o formă care este clasică și avusese cândva o valabilitate reală. Exact același lucru poate fi spus și despre anumite fantasme erotice. Am pomenit mai sus vise de violență sexuală: hoțul care sparge o casă, intră în ea și comite o faptă primejdioasă. Și aceasta este o temă mitologică și a reprezentat, desigur, adesea și o realitate.[37] Făcând complet abstracție de faptul că răpirea femeilor era ceva obișnuit în vremurile preistorice, ea a devenit și obiect al mitologiei în epocile cultivate. Amintesc de

[36] Rank, *loc. cit*. De asemenea, Jung și Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, pp. 44 și urm. [„2. Das Waisenkind."]

[37] În legătură cu furtul mitologic al miresei, cf. Jung și Kerényi, *loc. cit*., pp. 156 [resp. 160] și urm. [„3. Göttliche Mädchengestalten, 4. Hekate."]

răpirea Persefonei, a Deianirei, a Europei, a sabinelor etc. Nu trebuie uitat că mai există și astăzi în diferite regiuni ale lumii obiceiuri de nuntă care amintesc de vechea răpire.

Am putea menționa numeroase exemple de acest fel. Ele ar 35
demonstra toate același lucru, și anume că ceea ce este la noi o fantasmă de fundal se etala odinioară adesea la lumina zilei. Ceea ce apare la noi în vise și fantasme era cândva un obicei conștient sau o convingere generală. Însă ceea ce era altădată atât de puternic, ceea ce putea alcătui sfera spirituală a vieții unui popor foarte dezvoltat, nu poate să fi dispărut în totalitate din sufletul omenesc pe parcursul a puține generații. Nu trebuie uitat că de la epoca de strălucire a culturii grecești au trecut numai vreo optzeci de generații. Și ce sunt optzeci de generații? Ele încap într-un interval de timp imperceptibil de mic, dacă îl comparăm cu durata de timp care ne separă de Homo neandertalensis sau heidelbergensis. Doresc să citez niște cuvinte adecvate ale marelui istoric Guillaume Ferrero:

Il est très commun de croire que plus l'homme s'éloigne dans le lointain du temps, plus il est censé être différent de nous par ses idées et ses sentiments; que la psychologie de l'humanité change de siècle en siècle comme la mode ou la littérature. Aussi, à peine trouve-t-on dans l'histoire un peu ancienne une institution, un usage, une loi, une croyance un peu différentes de celles que nous voyons chaque jour, que l'on va chercher toutes sortes d'explications compliquées lesquelles, le plus souvent, se réduisent à des phrases dont la signification n'est pas très précise. Or l'homme ne change pas si vite; sa psychologie reste au fond la même; et si sa culture varie beaucoup d'une époque à l'autre, ce n'est pas encore cela qui changera le fonctionnement de son esprit. Les lois fondamentales de l'esprit demeurent les mêmes, au moins pour les périodes historiques si courtes dont nous avons connaissance; et presque tous les phénomènes, même les plus étranges, doivent pouvoir s'expliquer par ces lois communes de l'esprit que nous pouvons constater en nous mêmes.[38]

[38] *Les Lois psychologiques du symbolisme*, p. VII. [Vezi traducerea în Anexe, *N.t.*]

36 Psihologul trebuie să se alăture fără rezerve acestui punct de vedere. Din civilizația noastră au dispărut falagogiile dinonisiace ale Atenei clasice și misteriile zeilor htonici; tot așa, reprezentările teriomorfe ale zeității sunt reduse până la câteva rămășițe, ca porumbelul, mielul și cocoșul care ne împodobește turnurile bisericilor; dar toate acestea nu ne împiedică să parcurgem în copilărie o epocă în care gândirea și simțirea arhaică iau cuvântul și să deținem toată viața, pe lângă gândirea nou-dobândită, direcționată și adaptată, și o gândire fantasmatică, corespunzând unor stări spirituale străvechi. Așa cum corpul nostru mai păstrează în multe dintre organele lui relicvele unor funcții și stadii vechi, așa încă mai poartă în sine și spiritul nostru — care, ce-i drept, a depășit aparent acele orientări pulsionale arhaice — caracteristicile dezvoltării parcurse și repetă străvechiul, cel puțin în vise și fantasme.

37 Întrebarea de unde vin tendința și capacitatea spiritului de a se exprima simbolic a dus la diferențierea a două tipuri de gândire, cea direcționată și adaptată și cea subiectivă, determinată de motive interne. Cea din urmă formă de gândire — presupunând că nu este continuu corectată prin adaptare — trebuie să producă în mod necesar o imagine a lumii deformată mai ales subiectiv. Această stare spirituală a fost numită mai întâi infantilă și autoerotică sau, împreună cu Eugen Bleuler, „autistă", dându-se astfel în mod clar expresie concepției că imaginea subiectivă a lumii, apreciată din perspectiva adaptării, este inferioară aceleia a gândirii direcționate. Cazul ideal de autism îl constituie schizofrenia, iar autoerotismul infantil caracterizează nevrozele. Printr-o atare concepție, un proces în sine perfect normal, precum acela al gândirii fantasmatice nedirecționate, este împins în vecinătatea patologiei, ceea ce este mai puțin de atribuit cinismului medicilor, cât mai degrabă imprejurării că medicii au fost cei care au evaluat pentru prima dată acest tip de gândire. Gândirea nedirecționată este de obicei motivată subiectiv, și anume mult mai puțin prin mobiluri conștiente, cât mai curând prin unele inconștiente. Cu siguranță că produce o altă imagine a lumii decât gândirea conștientă, direcționată. Dar nu există un motiv real pentru a presupune că cea dintâi nu este decât

o denaturare a imaginii obiective a lumii, căci este problematic dacă motivul interior, în principal inconștient, care conduce procesele fantasmatice, nu reprezintă un dat obiectiv. FREUD însuși a arătat în suficientă măsură cât de mult se bazează motivele inconștiente pe instinct, care doar este în mod cert un *dat obiectiv*. De asemenea, el le-a recunoscut natura arhaică, cel puțin parțial.

Bazele inconștiente ale viselor și fantasmelor sunt numai aparent 38
reminiscențe infantile. În realitate, este vorba despre forme de gândire primitive, respectiv arhaice, bazate pe instincte, care ies la iveală desigur mai clar în copilărie decât mai târziu. Ele nu sunt însă nicidecum în sine infantile sau patologice. Așadar, pentru caracterizarea lor n-ar trebui folosite expresii împrumutate din patologie. Astfel, nici mitul care se bazează pe procese fantasmatice inconștiente nu este nicidecum infantil *in puncto* sens, conținut și formă sau expresia unei atitudini autoerotice, respectiv autiste, cu toate că el creează o imagine a lumii, care nu se prea poate compara cu viziunea noastră rațională și obiectivă. Baza instinctiv-arhaică a spiritului nostru formează un dat obiectiv, preexistent, care nu depinde nici de experiența individuală, nici de arbitrariul subiectiv-personal, la fel de puțin ca și structura moștenită și dispoziția funcțională a creierului sau a oricărui alt organ. Așa cum corpul își are istoria evoluției, din ale cărei diferite etape mai poartă în sine urme clare, așa o are și psihicul.[39]

Pe când gândirea direcționată este un fenomen perfect conști- 39
ent[40], nu se poate afirma același lucru și despre gândirea fantasmatică. O mare parte a conținuturilor ei se mai află încă în sfera conștiinței, numai că cel puțin la fel de mult se desfășoară în semiumbră sau complet în inconștient, putând fi de aceea deduse doar în mod mijlocit.[41] Prin gândirea fantasmatică trece legătura gândirii

[39] Vezi în acest sens articolul meu „Der Geist der Psychologie".

[40] Până la faptul, asupra căruia ne atenționează WUNDT, că unele conținuturi intră în conștiință deja într-o formă finită, de o complexitate mai mare.

[41] SCHELLING (*Philosophie der Mythologie* II) consideră că preconștientul este izvorul creator; la fel și FICHTE (*Psychologie* I, pp. 508 și urm.), care consideră „regiunea preconștientă" drept lăcașul de origine al unor conținuturi onirice esențiale.

direcționate cu „straturile“ cele mai vechi ale spiritului omenesc, aflate de mult sub pragul conștiinței. Produsele fantasmatice care preocupă direct conștiința sunt întâi reveriile în stare de veghe sau fantasmele diurne, cărora Freud, Flournoy, Pick și alții le-au acordat o atenție deosebită, apoi visele, care oferă însă conștiinței un aspect exterior mai întâi enigmatic și capătă sens abia prin conținuturile inconștiente, deduse mijlocit. În fine, există sisteme fantasmatice așa-zis total inconștiente în complexul scindat, care prezintă o tendință de constituire a unei personalități speciale.[42]

40 Expunerile noastre de mai sus arată cum tocmai produsele ce provin din inconștient se înrudesc cu miticul. De aceea ar trebui să conchidem că o introversie petrecută în viața mai târzie preia regresiv reminiscențe infantile (din trecutul individual), cărora le sunt inerente trăsături arhaice mai întâi vagi, dar care devin tot mai pronunțate, pe măsura unei introversii și regresii mai puternice.

41 Această problemă merită să fie dezbătută mai pe larg. Să luăm ca exemplu concret povestea cuviosului abate Oegger, pe care o relatează Anatole France.[43] Acest preot obișnuia să mediteze și fantasma mult, mai cu seamă asupra destinului lui Iuda, dacă acesta, așa cum susține doctrina bisericească, chiar este damnat la chinurile veșnice ale infernului sau dacă Dumnezeu l-a iertat totuși. Oegger se baza pe reflecția rațională că Dumnezeu, în marea-i înțelepciune, îl alesese pe Iuda ca instrument pentru a provoca punctul culminant al operei lui Hristos de mântuire.[44] Această unealtă necesară, fără ajutorul căreia omenirea nu ar fi avut nicidecum parte de salvare, era imposibil să fi fost condamnată de preabunul Dumnezeu pe veci. Pentru a pune capăt îndoielilor sale, Oegger s-a dus odată în biserică noaptea și a implorat pentru un semn că Iuda ar fi totuși

[42] Cf. în acest sens Flournoy, *Des Indes à la planète Mars*; Jung, *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene*, *Über die Psychologie der Dementia praecox* și *Allgemeines zur Komplextheorie*. — Exemple concludente și la Schreber, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*.

[43] *Le Jardin d'Epicure*, pp. 98 și urm.

[44] Figurii lui Iuda îi revine un rol psihologic important ca sacrificator al mielului lui Dumnezeu, el sacrificându-se astfel și pe sine însuși (sinucidere). Cf. Partea a doua a acestei lucrări.

mântuit. Atunci a simțit o atingere cerească pe umăr. A doua zi i-a comunicat arhiepiscopului decizia sa de a pleca în lume pentru a propovădui evanghelia milostiveniei infinite a lui Dumnezeu.

Avem aici un sistem fantasmatic clar: este vorba despre problema 42
sofisticată și veșnic neclarificată dacă figura legendară a lui Iuda este sau nu damnată. Legenda lui Iuda în sine este un motiv tipic, și anume trădarea perfidă a eroului. Amintesc de Siegfried și Hagen, Balder și Loki; Siegfried și Balder sunt omorâți de către un trădător necredincios din apropierea lor imediată. Acest mit este emoționant și tragic, întrucât cel nobil nu este răpus într-o luptă cinstită, ci prin trădare; este totodată vorba despre un eveniment care s-a repetat de atâtea ori în istorie, de exemplu în cazul lui Cezar și Brutus. Mitul unei atare fapte e străvechi, dar tot mai este obiect de repovestire, ceea ce exprimă realitatea că invidia nu lasă omul să doarmă. Această regulă se aplică asupra tradiției mitice în general: nu sunt reproduse relatările unor evenimente trecute oarecare, ci doar cele care exprimă o idee generală, aflată perpetuu în reînnoire, a omenirii. Așa, de pildă, viețile și faptele eroilor culturali și ale întemeietorilor de religii sunt condensările cele mai pure ale unor motive mitice tipice, îndărătul cărora figura individuală dispare.[45]

[45] Cf. aici expunerile lui Drews, *Die Christusmythe*. Teologi inteligenți precum Kalthoff (*Die Entstehung des Christentums*) judecă starea de fapt într-un mod asemănător lui Drews. Astfel, Kalthoff spune la p. 8, *loc. cit.* următoarele: „Izvoarele care dau de știre despre originea creștinismului sunt de așa natură, încât la stadiul actual al cercetărilor istorice nu i-ar mai veni niciunui istoric ideea să facă încercarea de a întocmi biografia unui Isus istoric pe baza acestora." Apoi, la p. 10: „A căuta în spatele acestor istorisiri ale evangheliilor viața unui om natural, istoric nu i-ar mai trece în ziua de azi niciunui om prin minte, dacă nu am avea efectele ulterioare ale teologiei raționaliste." Și la p. 9: „Divinul trebuie gândit în Hristos permanent și pretutindeni ca fiind lăuntric una cu omenescul: de la Dumnezeu-omul bisericesc duce o linie dreaptă înapoi prin epistolele și evangheliile Noului Testament până la Apocalipsa lui Daniel, în care și-a aflat începutul conturarea ecleziastică a imaginii lui Hristos. Dar în fiecare punct al acestei linii, Hristos are și trăsături supraomenești, nicicând și nicăieri el nu este ceea ce a vrut să facă din el teologia critică: doar un om, un om natural, un individ istoric." Vezi și Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*.

43 Dar de ce s-a chinuit cucernicul nostru abate cu vechea legendă a lui Iuda? A plecat deci în lume, pentru a propovădui evanghelia milosteniei. După câtva timp a ieșit din biserica catolică și a devenit swedenborgian. Acum îi înțelegem fantasma despre Iuda: el era Iuda care și-a trădat stăpânul; de aceea a trebuit să se asigure mai întâi de milostivirea divină, pentru a putea fi liniștit Iuda.

44 Acest caz aruncă o lumină asupra mecanismului fantasmelor în genere. Fantasma conștientă poate să fie de o substanță mitică sau de altă natură, ea nu trebuie luată ca atare literal, ci înțeleasă conform sensului ei. Însă dacă, dimpotrivă, ne ținem de litera ei, atunci problema rămâne neînțeleasă și trebuie să ne îndoim de oportunitatea funcției psihice. Am văzut însă în cazul abatelui Oegger că numai aparent îndoielile și speranțele lui se rotesc în jurul persoanei istorice a lui Iuda, în realitate însă în jurul propriei persoane, care vrea să-și croiască drumul spre libertate prin soluționarea problemei lui Iuda.

45 Fantasmele conștiente zugrăvesc deci prin utilizarea unui material mitic anumite tendințe încă nerecunoscute, sau care nu mai sunt recunoscute, ale propriei personalități. După cum este ușor de înțeles, o tendință căreia i se refuză recunoașterea și care este tratată ca neexistentă cu greu va conține ceva care să se potrivească bine cu caracterul nostru conștient. De aceea este vorba mai ales despre lucruri considerate imorale și imposibile și a căror conștientizare se lovește deci de rezistența cea mai puternică. Oare ce-ar fi spus Oegger dacă i s-ar fi comunicat în chip confidențial că el însuși se pregătea pentru rolul lui Iuda? Damnarea lui Iuda părându-i-se incompatibilă cu bunătatea lui Dumnezeu, el a meditat asupra acestui conflict: acesta este șirul cauzal conștient. Alături de el merge șirul inconștient: întrucât voia sau trebuia să devină el însuși Iuda, s-a asigurat din avans de bunătatea Domnului. Iuda a devenit pentru Oegger simbolul propriei tendințe inconștiente, iar el avea nevoie de această imagine pentru a putea medita la propria-i problemă; conștientizarea directă i-ar fi fost desigur prea dureroasă. Trebuie să existe deci mituri tipice care sunt de fapt instrumente pentru prelucrarea complexelor prin mijloacele psihologiei popoarelor.

Jacob Burckhardt pare să fi intuit acest lucru când a spus odată că fiecare grec din epoca clasică purta în sine o fărâmă de Oedip, aşa cum fiecare german poartă o fărâmă de Faust.[46]

Problemele pe care ni le-a expus povestea simplă a abatelui 46
Oegger le întâlnim din nou când ne pregătim să cercetăm fantasme ce-şi datorează de astă dată existenţa unei activităţi exclusiv inconştiente. Miss Frank Miller a făcut accesibile publicului prin intermediul lui Flournoy sub titlul *Quelques faits d'imagination créatrice subconsciente* câteva fantasme, în parte plăsmuite poetic, în volumul al cincilea din *Archives de Psychologie* (1906).[47]

[46] Scrisori către Albert Brenner (*Basler Jahrbuch 1901*, pp. 91 şi urm.): „Pentru explicarea specială a lui Faust nu am pe nicăieri niciun fel de provizii. Sunteţi, de altfel, dotat cât se poate de bine cu comentatori de tot felul. Ia auziţi: duceţi imediat toate aceste vechituri înapoi în societatea literară de unde provin … Ceea ce vă este sortit să găsiţi în Faust va trebui să găsiţi pe căile intuiţiei … Căci Faust este un mit autentic şi drept, adică o imagine mare, primordială, în care fiecare trebuie să-şi tot reintuiască, în felul lui, fiinţa şi destinul *său*. Îngăduiţi-mi o comparaţie: oare ce-ar fi spus vechii greci dacă între ei şi legenda lui Oedip s-ar fi proţăpit un comentator? — Pentru legenda lui Oedip se afla în fiecare grec o fibră de Oedip, care cerea să fie atinsă *nemijlocit* şi să vibreze în felul *ei*. Şi tot aşa este cu naţiunea germană şi Faust."

[47] Nu pot să ascund că am stat un timp în cumpănă dacă să cutez a dezvălui intimitatea personală pe care autoarea a dat-o în vileag publicului, cu un anumit altruism în ceea ce priveşte interesul ştiinţific. Dar mi-am spus că autoarea trebuie să suporte la fel de mult o înţelegere ce ajunge mai în profunzime, precum suportă şi obiecţiile criticii. Căci întotdeauna riscăm ceva atunci când ne expunem publicităţii. Totala mea lipsă de relaţie personală cu Miss Miller mi-a îngăduit să fac uz de un limbaj liber.

III.
ISTORIA PRELIMINARĂ

47 Știm din experiență că, atunci când cineva își povestește propriile fantasme sau vise, foarte adesea nu este vorba despre o problemă stringentă, ci despre problema sa intimă care este pe moment cea mai dureroasă.[1] Având de-a face la domnișoara Miller cu un sistem complicat, trebuie să ne îndeletnicim și cu detalii, pe care le voi trata

[1] Un exemplu găsim la Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, I, p. 72. Bernoulli descrie atitudinea lui Nietzsche în societatea din Basel: „Odată i-a povestit doamnei care stătea la masă lângă el: «Am visat de curând că mâna mea care stătea pe masă în fața mea căpăta deodată o piele ca de sticlă, transparentă; vedeam clar prin oasele ei, prin țesuturile ei, prin jocul mușchilor ei. Brusc am văzut o țestoasă grasă zăcând pe mâna mea și am simțit totodată nevoia irezistibilă de a înghiți animalul. Mi-am învins repulsia îngrozitoare și l-am dat pe gât.» Tânăra a râs. «Și ce-ați găsit de râs aici?» a întrebat-o Nietzsche cu o gravitate cumplită, ținându-și ochii profunzi, fixați pe jumătate întrebător, pe jumătate trist asupra vecinei sale. Atunci aceasta a intuit, chiar dacă nu a înțeles în totalitate, că aici îi vorbise un oracol în limbaj de parabolă și că Nietzsche îi oferise printr-o deschizătură îngustă o privire în abisul întunecat al interiorului său.“ Bernoulli adaugă (p. 166) următoarea notiță: „… s-a descoperit poate și faptul că exactitatea ireproșabilă a îmbrăcămințiisale se putea explica mai puțin dintr-o mulțumire inofensivă cu sine însuși, cât prin faptul că în ea se manifesta o teamă de murdărire ce izvora dintr-o scârbă secretă, chinuitoare.“ — Se știe că Nietzsche a venit la Basel de foarte tânăr. Se găsea atunci exact la vârsta la care alți tineri să gândesc la căsătorie. Ședea lângă o femeie tânără și îi povestea că se petrecuse cu mâna lui transparentă ceva înspăimântător și scârbos, ceva ce el mai și trebuise să preia complet în corpul său. Știm ce boală a pus prematur capăt vieții lui Nietzsche. Tocmai asta avea el să-i comunice doamnei de lângă el. Râsul ei a fost într-adevăr nelalocul lui.

cel mai bine urmând expunerile domnișoarei Miller. În primul capitol, „Phénomènes de suggestion passagère ou d'autosuggestion instantanée", există o serie de exemple pentru sugestibilitatea ei neobișnuită, pe care ea însăși le consideră simptom al unui temperament nevrotic. Ea pare să aibă o capacitate neobișnuită de empatie și identificare. De exemplu, se identifica în *Cyrano* atât de puternic cu Christian de Neuvillette când acesta este rănit, încât simțea în piept o durere pătrunzătoare, și anume în locul în care Christian și-a primit lovitura mortală.

Am putea numi teatrul în mod inestetic o instituție pentru pre- 48
lucrarea publică a complexelor. Savurarea comediei sau a întortocherii conflictului dramatic ce-și găsește deznodământul în deliciu are loc pe calea identificării unor complexe proprii cu jocul, cu piesa — savurarea tragediei în virtutea sentimentului ce produce fiori benefici că și altuia i se întâmplă ceea ce ne amenință pe noi înșine. Empatia autoarei noastre cu Christian aflat în pragul morții arată că în ea zace un complex cu posibilitatea unei soluționări asemănătoare, ce-i șoptește ușor un „hodie tibi, cras mihi" [„astăzi ție, mâine mie"]; și, pentru ca să știm care anume este exact momentul eficient, domnișoara Miller adaugă că simte durerea în piept „lorsque Sarah Bernhardt se précipite sur lui pour étancher le sang de sa blessure"[2]; deci clipa eficientă este cea în care iubirea dintre Christian și Roxana suferă un sfârșit brusc. Dacă aruncăm o privire asupra întregii scrieri a lui Rostand, ne frapează anumite pasaje, de sub a căror influență nu ne putem lesne elibera și pe care vrem să le evidențiem aici, întrucât sunt importante pentru tot ce va urma. Cyrano de Bergerac, cu nasul lui lung și urât din cauza căruia trebuie să treacă prin atâtea dueluri, o iubește pe Roxana, care, la rândul ei, fără a bănui nimc, îl iubește pe Christian, pentru că îl crede a fi autorul acelor frumoase versuri care provin de fapt din pana lui Cyrano. Acesta din urmă este cel neînțeles, a cărui iubire fierbinte și al cărui suflet nobil nimeni nu le intuiește, eroul care se jertfește pentru alții; și abia în pragul morții, abia când a ajuns la apusul vieții

[2] Atunci când Sarah Bernhardt se precipită asupra lui pentru a opri sângele care i se prelinge din rană. (*N.t.*)

sale, îi citește Roxanei încă o dată ultima scrisoare a lui Christian, ale cărei versuri însă le compusese chiar el:

> Roxane, adieu, je vais mourir!
> C'est pour ce soir, je crois, ma bien-aimée!
> J'ai l'âme lourde encore d'amour inexprimé
> Et je meurs! Jamais plus, jamais mes yeux grisés,
> Mes regards dont c'était les frémissantes fêtes,
> Ne baiseront au vol les gestes que vous faites;
>
> J'en revois un petit qui vous est familier
> Pour toucher votre front, et je voudrais crier ...
> Et je crie:
> Adieu! … Ma chère, ma chérie,
> Mon trésor … Mon amour! …
> Mon cœur ne vous quitta jamais une seconde,
> Et je suis et serai jusque dans l'autre monde
> Celui qui vous aima sans mesure, celui …[3]

49 Atunci Roxana îl recunoaște în el pe adevăratul iubit. Este deja prea târziu, moartea vine, iar în delirul agonizant Cyrano se ridică și scoate spada:

> Je crois qu'elle regarde …
> Qu'elle ose regarder mon nez, cette camarde!
> *(Il lève son épée.)*
> Que dites-vous? … C'est inutile? … Je le sais!
> Mais on ne se bat pas dans l'espoir du succès!
> Non! non! c'est bien plus beau lorsque c'est inutile!
> — Qu'est-ce que c'est que tous ceux-là? — Vous êtes mille?
> Ah! je vous reconnais, tous mes vieux ennemis!
> Le Mensonge?
> *(Il frappe de son épée le vide.)*

[3] Rostand, *Cyrano de Bergerac*, pp. 217 și urm. [Vezi traducerile din *Cyrano* în Anexe, *N.t.*]

Tiens, tiens! Ha! ha ! les Compromis,
Les Préjugés, les Lâchetés! …
(Il frappe.)
Que je pactise?
Jamais, jamais! — Ah, te voilà, toi, la Sottise!
— Je sais bien qu'à la fin vous me mettrez à bas;
N'importe: je me bats! je me bats! je me bats!
Oui, vous m'arrachez tout, le laurier et la rose!
Arrachez! Il y a malgré vous quelque chose
Que j'emporte, et ce soir, quand j'entrerai chez Dieu,
Mon salut balaiera largement le seuil bleu,
Quelque chose que sans un pli, sans une tache,
J'emporte malgré vous, et c'est …
Mon panache.[4]

Cyrano care ascunde, sub învelișul urât al corpului său, un suflet 50
cu atât mai frumos este un neînțeles, frământat de dor, iar ultimu-i triumf este că măcar moare cu podoaba coifului nepătată, cu blazonul (cu „panașul") neîntinat — „sans un pli, sans une tache". Identificarea autoarei cu Christian cel muribund, care, în sine, este o figură prea puțin impresionantă, exprimă ideea că iubirii ei îi este dat un sfârșit brusc — așa ca lui Christian. Tragicul intermezzo cu Christian se derulează însă, după cum am văzut, pe un fundal mult mai semnificativ, și anume iubirea neînțeleasă a lui Cyrano pentru Roxana. Identificarea cu Christian ar putea să fie un simplu pretext. Pe parcursul analizei noastre vom vedea că așa stau lucrurile.

Identificarea cu Christian este urmată de un alt exemplu, cel al 51
unei amintiri plastice a mării, ce apare la vederea fotografiei unui vas cu aburi în largul mării („… je sentis les pulsations des machines, le soulèvement des vagues, le balancement du navire")[5]. Putem exprima aici deja supoziția că de călătoriile pe mare se leagă niște amintiri deosebit de impresionante, care au pătruns adânc în suflet și conferă un relief extrem de puternic amintirii-ecran printr-o

4 *Loc. cit.*, pp. 224 și urm.

5 … am simțit pulsațiile mașinilor, ridicarea valurilor, balansul navei. (*N.t.*)

rezonanță inconștientă. Vom vedea mai jos în ce măsură amintirile pe care le bănuim aici s-ar putea afla în legătură cu problema atinsă mai sus.

52 Exemplul ce urmează acum este straniu: domnișoara Miller își prinsese odată în baie părul cu un prosop înfășurat în jurul capului, pentru a nu și-l uda. În acea clipă a avut următoarea impresie puternică: „Il me sembla que j'étais sur un piédestal, une véritable statue égyptienne, avec tous ses détails: membres raides, un pied en avant, la main tenant des insignes"[6] etc. Domnișoara Miller se identifică deci cu o statuie egipteană, desigur pe baza unei similitudini nerecunoscute. Dar asta vrea să zică: sunt ca o statuie egipteană, la fel de rigidă, de inflexibilă, de măreață și de „impassible", [trăsături] pentru care stilul egiptean doar este proverbial.

53 Exemplul care urmează scoate în evidență influența personală a autoarei asupra unui artist:

> … j'ai réussi à lui faire rendre des paysages, comme ceux du lac Léman, où il n'a jamais été, et il prétendait, que je pouvais lui faire rendre des choses qu'il n'avait jamais vues, et lui donner la sensation d'une atmosphère ambiante qu'il n'avait jamais sentie; que je me servais de lui comme lui-même se servait de son crayon, c'est à dire comme d'un simple instrument.[7]

54 Această observație se află în contradicție crasă cu fantasma statuii egiptene. Domnișoara Miller simte nevoia tacită de a accentua aici înrâurirea ei aproape magică asupra unui alt om. Dar acest lucru nu ar trebui să aibă loc fără o constrângere interioară, pe care o resimte mai ales cel căruia adesea nu-i reușește stabilirea unei relații emoționale reale. El se va consola atunci cu imaginea forței lui de sugestie ce se învecinează cu magicul.

55 Cu aceasta se epuizează seria exemplelor care zugrăvesc capacitatea de autosugestionare și influența sugestivă a autoarei. În

[6] Am avut senzația că eram pe un piedestal, o veritabilă statuie egipteană, în toate detaliile ei: membre rigide, un picior mai în față, mâna care ține însemne. (*N.t.*)

[7] Vezi traducerea în Anexe. (*N.t.*)

această privință, exemplele nu sunt însă nici deosebit de convingătoare, nici de interesante, în schimb sunt deja mult mai valoroase din punct de vedere psihologic, îngăduindu-ne să aruncăm o oarecare privire în problematica personală. Majoritatea exemplelor se referă la cazuri în care domnișoara Miller era supusă unor influențe sugestive, adică în care libidoul se înstăpânea asupra anumitor impresii, amplificându-le, ceea ce ar fi fost imposibil, dacă nu ar fi dispus, ca urmare a unei relații insuficiente cu realitatea, de o energie liberă.

IV.
IMNUL CREATORULUI

56 Al doilea capitol din publicația lui Flournoy are titlul: „Gloire à Dieu. Poème onirique".

57 La vârsta de douăzeci de ani, domnișoara Miller a făcut (în 1898) o călătorie mai mare în Europa. Dăm cuvântul evocării ei:

> După o călătorie lungă și grea de la New York la Stockholm, de acolo la Petersburg și Odessa, a fost pentru mine o adevărată voluptate (une véritable volupté)[1] să părăsesc lumea orașelor locuite și să pătrund în lumea valurilor, a cerului și a tăcerii. — Stăteam ore întregi pe punte, pentru a visa, întinsă pe un șezlong: istoriile, legendele și miturile diferitelor țări pe care le văzusem în zare îmi reveneau neclare, contopite într-un soi de ceață luminoasă, în care lucrurile își pierdeau realitatea, în timp ce visurile și gândurile căpătau doar ele aparența unei realități efective. La început am evitat chiar orice societate, ținându-mă deoparte, pierdută cu desăvârșire în reveriile mele, unde tot ce știam în ceea ce privește mărețul, frumosul și binele mi-a revenit în conștiință cu o nouă forță și viață. Mi-am folosit și o bună parte a timpului ca să le scriu prietenilor mei aflați departe, să citesc și să schițez poezioare despre locurile văzute. Câteva dintre poezii aveau un caracter mai degrabă grav.

58 Poate părea superfluu să aprofundăm toate aceste detalii. Vrem să ne amintim însă aici de constatarea făcută mai sus că, atunci când

[1] Alegerea cuvintelor și a figurilor de stil este întotdeauna importantă.

oamenii își lasă inconștientul să vorbească, acesta divulgă întotdeauna lucrurile cele mai intime. Din această perspectivă, adesea capătă importanță și detaliul cel mai nesemnificativ. Domnișoara Miller zugrăvește în acest pasaj o „stare de introversie": după ce viața orașelor, cu multiplele ei impresii, îi captase interesul (cu acea putere sugestivă deja menționată, care își impune cu forța impresia), ajunsă pe mare răsuflă ușurată și se cufundă, după toate aceste elemente exterioare, în lumea ei interioară, detașându-se intenționat de mediul înconjurător, așa încât lucrurile își pierd realitatea, iar visele devin realitate. Psihopatologia cunoaște o anumită tulburare psihică[2], ce începe prin aceea că bolnavii se izolează tot mai mult de realitate și se cufundă în fantasmele lor, iar, în măsura în care realitatea își pierde eficiența, forța determinantă a lumii interioare se amplifică. Acest proces duce la un punct culminant, în care bolnavii devin, adesea brusc, mai mult sau mai puțin conștienți de ruptura lor de realitate: fenomenul care se produce atunci este un soi de panică, în care bolnavii încep să se îndrepte spre mediul lor înconjurător cu încercări maladive. Încercările lor izvorăsc din dorința compensatoare de a reînnoda relațiile. Aceasta pare a fi o regulă psihologică valabilă pentru bolnavi și, într-o măsură mai mică, și pentru oamenii normali.

Ne putem aștepta, așadar, ca domnișoara Miller, după introver- 59
sia ei stăruitoare, care a prejudiciat temporar chiar și sentimentul

[2] Această maladie purta înainte denumirea, nu prea adecvată, dată de Kraepelin, de Dementia praecox. Bleuler a numit-o mai târziu schizofrenie. Este un ghinion mare pentru această boală că psihiatrii au găsit-o. Acest fapt este cauza prognozei ei aparent rele, căci „Dementia praecox" echivalează cu lipsa speranței terapeutice. Cum ar arăta isteria, dacă ar fi s-o judecăm din punctul de vedere al psihiatrului! Psihiatrul vede, după cum este firesc, în instituția sa numai tot ce-i mai rău și de aceea este un pesimist, căci el e paralizat terapeutic. Ce jalnică ar fi situația pentru tuberculoză, dacă ar fi descrisă numai pe baza experiențelor dintr-un azil pentru incurabili! Pe cât de puțin sunt caracteristice isteriile cronice, care lâncezesc în spitalele de boli psihice, ajungând treptat la imbecilizare, pentru adevărata isterie, pe atât de puțin este și schizofrenia pentru fazele ei preliminare, întâlnite atât de frecvent în practică, și cu care doar rareori are de-a face psihiatrul în spital. „Psihoza latentă" este un concept pe care psihoterapeutul îl știe doar prea bine și de care se teme.

realității, să fie din nou victima unei impresii a lumii exterioare, și anume a unei influențe la fel de sugestive ca și cea a reveriilor ei. Să urmărim povestirea mai departe:

Dar, când această călătorie s-a apropiat de ținta ei, ofițerii de pe bord s-au întrecut în amabilități (tout ce qu'il y a de plus empressé et de plus aimable) și am petrecut multe ceasuri vesele învățându-i engleza. Pe coasta Siciliei, în portul Catania, am scris un cântec marinăresc, care se apropia, de altfel, foarte mult de un cântec bine cunoscut pe mare („Brine, wine and damsels fine"). În general, toți italienii cântă bine, iar unul dintre ofițeri, care cânta pe punte în timpul străjii de noapte, îmi făcuse o impresie puternică și mă inspirase să scriu niște cuvinte adecvate pentru melodia lui. Curând după aceea, aproape că a trebuit să inversez cunoscuta zicală „Veder Napoli e poi morir"; căci mi s-a făcut brusc foarte rău (cu toate că nu a fost nimic periculos); însă mi-am revenit suficient încât să pot merge pe țărm, pentru a vizita, din trăsură, punctele de interes ale orașului. Această zi m-a obosit foarte tare și, întrucât a doua zi intenționam să vedem Pisa, am urcat pe seară devreme la bordul vasului și m-am culcat degrabă, fără să mă gândesc la nimic mai serios în afara frumuseții ofițerilor și a urâțeniei cerșetorilor italieni.

60 Suntem puțin dezamăgiți să găsim, în locul puternicei impresii la care ne așteptam, doar un intermezzo aparent nesemnificativ, un flirt. Totuși unul dintre ofițeri, cântărețul, îi făcuse o impresie considerabilă („il m'avait fait beaucoup d'impression"). Remarca de la sfârșitul evocării „sans songer à rien de plus sérieux qu'à la beauté des officiers" diminuează însă din nou seriozitatea impresiei. Însă presupunerea că influența acestei impresii asupra stării ei de spirit nu a fost totuși, în mod evident, atât de mică este sprijinită de faptul că de aici a ieșit o poezie în cinstea cântărețului. Înclinăm prea mult să luăm ușor astfel de întâmplări, cedând cu dragă inimă celor susținute de cei în cauză când înfățișează totul ca fiind simplu și lipsit de importanță. Acord ceva mai multă atenție acestui eveniment, deoarece, conform experienței, o impresie survenită după o atare introversie are un efect mai puternic asupra omului, un efect

probabil subapreciat de domnișoara Miller. Starea proastă instalată brusc, dar trecătoare ar necesita o clarificare psihologică, pe care nu o putem face totuși, din lipsa unor puncte de reper. Însă fenomenele zugrăvite în continuare nu pot fi înțelese decât prin prisma unei zguduiri ce ajunge până la temelii:

De la Neapole la Livorno vaporul merge o noapte, în timpul căreia am dormit mai mult sau mai puțin bine — căci somnul meu este rareori profund sau lipsit de vise. Mi s-a părut că vocea mamei mă trezea tocmai la finele următorului vis: mai întâi am avut o vagă reprezentare a cuvintelor: „When the morning stars sang together" („Când aștrii dimineții cântau împreună") — care erau preludiul unei anumite idei neclare despre creație și despre niște coraluri puternice, răsunând prin univers. În ciuda caracterului straniu, încâlcit în mod contradictoriu, care este specific visului, s-au amestecat în el corurile unui oratoriu, interpretat de una dintre primele societăți muzicale din New York, apoi și amintiri legate de „Paradisul pierdut" al lui Milton. După care s-au ivit încet din această învălmășeală anumite cuvinte, care s-au rânduit în trei strofe, apărând în scrisul meu de mână, pe o hârtie obișnuită de scris cu linii albastre, o foaie a vechiului meu album de poezii, pe care-l am întotdeauna la mine, pe scurt, ele mi-au apărut exact așa cum le-am găsit câteva minute mai târziu efectiv în albumul meu.

Domnișoara Miller a schițat acum următoarea poezie, pe care a 61
mai prelucrat-o după câteva luni, apropiind-o astfel, după părerea ei, mai mult de originalul din vis:

When the Eternal first made Sound
A myriad ears sprang out to hear,
And throughout all the Universe
There rolled an echo deep and clear:
«All Glory to the God of Sound!»

When the Eternal first made Light
A myriad eyes sprang out to look,

And hearing ears and seeing eyes,
Once more a mighty choral took:
«All Glory to the God of Light!»

When the Eternal first gave Love,
A myriad hearts sprang into life;
Ears filled with music, eyes with light,
Pealed forth with hearts with love all rife:
«All Glory to the God of Love!»[3]

62 Înainte ca noi să examinăm mai îndeaproape încercările ei de a descoperi, prin propriile idei care-i trec prin minte, rădăcinile acestei creații subliminale, vrem să căutăm să ne conturăm o scurtă privire de ansamblu asupra materialului comunicat până acum. Impresia de pe vas a fost accentuată deja cum se cuvine, așa încât nu ar trebui să ne mai vină acum greu să sesizăm procesele dinamice care au dus la această revelație poetică. S-a arătat mai sus că s-ar putea ca domnișoara Miller să fi subapreciat într-o măsură destul de considerabilă amploarea impresiei erotice. Această supoziție crește în probabilitate prin cunoașterea faptului că impresiile erotice

[3] Sensul poate fi astfel redat în traducere:
Când cel Etern a făcut întâia oară Sunetul
Miriade de urechi s-au ivit să asculte,
Și traversând tot Universul
S-a rostogolit un ecou adânc și limpede:
„Întreaga Glorie Dumnezeului Sunetului!"

Când cel Etern a făcut întâia oară Lumina
Miriade de ochi s-au ivit să privească,
Și urechi care aud și ochi care văd
Au mai înălțat o dată răsunătorul coral:
„Întreaga Glorie Dumnezeului Luminii!"

Când cel Etern a dat întâia oară Iubirea
Miriade de inimi s-au trezit la viață;
Urechi pline de muzică, ochi plini de lumină
Au vestit laolaltă cu inimi preapline de iubire:
„Întreaga Glorie Dumnezeului Iubirii!"

relativ slabe sunt adesea subestimate. Putem vedea asta cel mai bine în cazurile în care cei în cauză consideră, din motive sociale sau morale, o relație erotică drept imposibilă (de pildă, între părinți și copii, frați, între bărbați mai în vârstă și mai tineri etc.). Dacă impresia este relativ ușoară, atunci ea nu există deloc pentru persoana respectivă; dacă este puternică, atunci se produce o dependență tragică, ce poate avea drept urmare orice nechibzuință. Lipsa judecății poate merge foarte departe, și totuși toți sunt extrem de revoltați pe criterii morale, dacă am vrea să vorbim despre „sexualitate". Un anumit tip de educație urmărește în mod tacit să se știe cât se poate de puțin despre astfel de fundaluri și să se propage o profundă necunoaștere a lor.[4] De aceea, nu e de mirare că judecata *in puncto* amploare a unei impresii erotice este, ca să zicem așa, de regulă nesigură și insuficientă. Domnișoara Miller era, după cum am văzut, cât se poate de înclinată spre o impresie *profundă*. Însă din sentimentele stârnite de aceasta nu pare să fi ajuns prea multe la lumină, având în vedere că visul mai avea de recoltat încă multe elemente. Din experiența analitică se știe că primele vise pe care le aduc pacienții în analiză sunt de o importanță deosebită nu în ultimul rând și pentru că scot adesea la suprafață aprecieri și evaluări ale personalității medicului, pe care mai înainte ar fi fost probabil zadarnic să încerci să le obții punând întrebări direct. Ele îmbogățesc adesea în mod considerabil impresia *conștientă* pe care o avea pacientul despre medicul lui, de multe ori inconștientul făcând remarci erotice, tocmai din cauza subaprecierii generale și judecării nesigure a impresiei. În modul drastic și hiperbolic de a se exprima al visului, impresia apare deseori într-o formă aproape ininteligibilă din pricina dimensiunii neadecvate a simbolului. O altă particularitate, ce pare să se sprijine pe stratificarea istorică a inconștientului, este aceea că o impresie căreia îi este refuzată recunoașterea conștientă se înstăpânește pe o formă anterioară de relație. De aici vine, de exemplu, faptul că la unele fete tinere se ivesc la vremea primei iubiri niște dificultăți remarcabile în capacitatea de exprimare,

[4] Cititorul să nu uite că aceste rânduri au fost scrise *înainte* de Primul Război Mondial. De-atunci s-au mai schimbat unele lucruri.

ce pot duce la tulburări prin reînsufleţirea regresivă a imaginii tatălui sau a imagoului[5] patern.

63 Putem presupune ceva asemănător la domnişoara Miller, căci ideea divinităţii masculine creatoare se pare că este un derivat al imagoului patern[6], care are ca scop, printre altele, să substituie mai întâi relaţia copilărească cu tatăl în aşa fel, încât să i se înlesnească individului trecerea din cercul îngust al familiei la cercul mai larg al societăţii omeneşti. Desigur, însemnătatea imaginii nu este astfel nici pe departe epuizată.

64 Vedem, ca urmare a acestui raţionament, în poezie şi în „preludiul" ei produsul, în formă religios-poetică, al unei introversii ce regresează la imago-ul tatălui. În ciuda apercepţiei aparent defectuoase a impresiei eficiente, sunt preluate componente esenţiale ale acesteia în formaţiunea substitutivă, întru câtva ca un semn al provenienţei ei. Impresia eficientă a fost ofiţerul care cânta în timpul

[5] Dau aici termenului imago în mod intenţionat prioritate în faţa termenului de complex, tocmai pentru a indica starea de fapt psihologică pe care o înţeleg prin „imago", acea independenţă vie în ierarhia psihică, vizibilă şi în alegerea acestui *terminus technicus*, adică acea autonomie care s-a dovedit, pe temeiul a numeroase experienţe, a fi o particularitate esenţială a complexului accentuat afectiv şi care este explicată prin termenul de imago. (Cf. „Despre psihologia Dementiei praecox: o încercare", apărută în Jung, *Opere complete*, vol. 3, *Psihogeneza bolilor spiritului*, Editura Trei, Bucureşti, 2005.) Criticii mei au întrezărit în această concepţie o întoarcere la psihologia medievală, drept care au respins-o. Această „întoarcere" s-a petrecut din partea mea în mod conştient şi intenţionat, căci psihologia superstiţiei vechi şi noi îmi furnizează nenumărate exemple pentru concepţia mea. Nişte perspective şi confirmări interesante ne oferă şi alienatul Schreber în autobiografia sa (*Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*). „Imago" se sprijină pe romanul lui Spitteler *Imago*, dar şi pe reprezentarea religioasă antică a „imagines et lares". În scrierile mele mai târzii folosesc pentru aceasta „arhetip", exprimând astfel faptul că este vorba despre motive impersonale, colective.

[6] Ideea că divinitatea masculină ar fi un derivat al imaginii paterne este valabilă textual numai în limitele unei psihologii personaliste. O cercetare mai exactă a imaginii tatălui a arătat că ea conţine încă de la bun început anumite componente colective, care nu derivă din experienţe individuale. Cf. scrierea mea [par. 211 şi urm.] „Relaţiile dintre Eu şi inconştient" (apărută în Jung, *Opere complete*, vol. 7, *Două scrieri despre psihologia analitică*, Editura Trei, Bucureşti, 2007, trad. de Viorica Nişcov).

străjii de noapte („When the morning stars sang together…"), a cărui imagine i-a deschis fetei o lume nouă („creație").

Acest „creator" a creat sunetul, apoi lumina și în cele din 65
urmă iubirea. Crearea primară a sunetului are anumite paralele cu „Cuvântul Creatorului" din *Geneză*, la Simon Magul, unde vocea corespunde soarelui[7], în sunetul sau strigătul de jale menționate în *Poimandres*[8] și în râsetul lui Dumnezeu la crearea lumii (κοσμοποιία), pe care o găsim în *Papirusul de la Leiden* J 395.[9] Putem cuteza să facem deja de pe-acum o conjectură, care se va confirma ulterior din plin, și anume următorul lanț de asociații: cântărețul — astrul cântător al dimineții (Luceafărul de dimineață) — Dumnezeul sunetului — Creatorul — Dumnezeul luminii — al soarelui — al focului — și al iubirii. Aceste denumiri se întâlnesc în mare parte și în limbajul erotic și pretutindeni acolo unde, ca urmare a afectului, modul de exprimare se hiperbolizează.

Domnișoara Miller s-a străduit să facă accesibilă înțelegerii ei 66
creația inconștientă, și anume printr-un procedeu care concordă în principiu cu analiza psihologică, ducând deci la aceleași rezultate ca și aceasta. Dar, așa cum li se întâmplă profanului și începătorului, ea se oprește la ideile care îi trec spontan prin minte și care înfățișează doar în mod indirect complexul ce le stă la bază. Oricum, ajunge un simplu procedeu de finalizare, de fapt doar o gândire până la capăt, pentru a detecta sensul.

Domnișoarei Miller i se pare mai întâi surprinzător că fantezia 67
ei inconștientă nu pune, urmând relatarea mozaică a Creației, lumina pe primul loc, ci sunetul. Acum urmează o explicație construită realmente ad hoc și teoretic. Ea spune:

[7] „Însă vocea și numele (sunt) soarele și luna." Hipolit, *Elenchos*, VI, 13. — Max Müller spune în Cuvântul său înainte la *Sacred Books of the East* (I, p. xxv) despre sunetul sacru *Om*: „He therefore who meditates on *Om*, meditates on the spirit in man as identical with the spirit in nature, or in the sun." [Cel care meditează deci despre *Om* meditează despre spiritul din om ca fiind identic cu spiritul din natură sau din soare.]

[8] Schultz, *Dokumente der Gnosis*, p, 62. Textul în: Scott, *Hermetica* I, p. 12.

[9] Dieterich, *Abraxas*, p. 17: „Și râs-a Dumnezeu de șapte ori ha ha ha ha ha ha ha și, în vreme ce Dumnezeu râdea, apărut-au șapte dumnezei."

Poate este interesant de amintit că Anaxagoras face cosmosul să apară din haos tot printr-un soi de vijelie[10], ceea ce în general nu se întâmplă fără emitere de sunet. Dar la vremea respectivă încă nu studiasem filosofia și nu știam nici despre Anaxagoras, nici despre teoriile lui cu referire la *nous*, pe care, în mod evident, le urmasem inconștient. Eram pe-atunci și în totală ignoranță în ceea ce-l privește pe Leibniz, neștiind de aceea nimic nici despre doctrina sa „dum Deus calculat, fit mundus".

Cele două trimiteri la Anaxagoras și Leibniz se referă la creație prin „gând", și anume că gândul divin — ideea divină — poate să producă singur o nouă realitate materială; o sugestie la început ininteligibilă, dar care se va apropia curând de comprehensibil.

68 Ajungem acum la acele idei ce i-au venit domnișoarei Miller spontan, din care își derivă în mare parte creația ei inconștientă:

Este mai ales „Paradisul pierdut" al lui Milton în ediția ilustrată de Doré, pe care o aveam acasă și de care m-am bucurat adesea, din copilărie încoace. Apoi Cartea lui Iov, din care mi se citea adesea, din câte îmi amintesc. De altfel, dacă e să comparăm primele cuvinte din „Paradisul pierdut" cu primul meu vers, observăm că este același metru.

„Of man's first disobedience…"

„When the Eternal first made sound."

Poezia mea amintește apoi de diferite pasaje din Iov și de un fragment sau două din oratoriul lui Händel „Die Schöpfung"[11], ceea ce a apărut neclar deja la începutul visului.

[10] La Anaxagoras este vorba despre faptul că potența vie primordială a lui νοῦς conferă mișcare materiei moarte. Despre sunet nu este vorba, desigur. Și natura vijelioasă a lui *nous* este mai puternic accentuată de domnișoara Miller decât în tradiția antică. Pe de altă parte, acest *nous* se înrudește cu πνεῦμα din Antichitatea târzie și cu λὸγος σπερματικός al stoicilor. Fantasma de incest a unuia dintre bolnavii mei este următoarea: tatăl acoperă fața cu mâinile și îi suflă [ei] în gura deschisă, gest prin care e reprezentată inspirația.

[11] Se referă probabil la *Schöpfung* [*Creația*] a lui Haydn.

„Paradisul pierdut“ care, după cum se știe, este atât de îndea- 69
proape legat de începutul lumii, e precizat mai clar prin versul: „Of man's first disobedience…“, care, așa cum este evident, se referă la păcatul originar, motiv ce ar putea avea o oarecare semnificație în acest context. Știu ce obiecție se va ridica aici, și anume că domnișoara Miller ar fi putut alege la fel de bine ca exemplu orice alt vers, că numai întâmplător l-a luat tocmai pe acesta, ca fiind primul care i-a ieșit în cale, care, la fel de întâmplător, are acest conținut. Critica ce se aduce metodei ideilor spontane operează adesea cu astfel de argumente. Neînțelegerea provine din faptul că, pe tărâm psihic, este luată prea puțin în serios cauzalitatea: căci nu există coincidențe, nu există un „la fel de bine“. Este așa și de aceea există un motiv suficient pentru care este așa. Este un fapt că poezia e legată de păcatul originar și în acest context se impune tocmai acea problematică pe care am presupus-o mai sus. Din păcate, autoarea omite să spună ce pasaje din *Iov* i-au trecut prin minte. De aceea, sunt posibile numai niște supoziții generale. Mai întâi analogia cu *Paradisul pierdut:* Iov pierde tot ce are, și anume la o sugestie a Satanei, care-l face pe Dumnezeu să se îndoiască de el. Tot astfel, din cauza ispitei șarpelui, oamenii au pierdut paradisul și au fost alungați în chinurile pământești. Ideea sau mai degrabă dispoziția care este exprimată printr-o reminiscență a „paradisului pierdut“ este sentimentul de a fi pierdut ceva care are o legătură cu ispita satanică. Domnișoarei Miller i se întâmplă același lucru ca lui Iov: suferă nevinovată, căci totuși nu a căzut victimă ispitei. Suferința lui Iov rămâne neînțeleasă de prietenii săi[12]; niciunul nu știe că Satana și-a vârât aici coada și că Iov este efectiv nevinovat. El nu pregetă să-și tot susțină nevinovăția. Există oare aici o aluzie? Știm că unii nevrotici și mai ales bolnavi psihic își apără tot mereu nevinovăția în fața unor atacuri inexistente; dacă privim mai atent descoperim însă că bolnavul, apărându-și aparent fără motiv inocența, face astfel doar o manevră de autoiluzionare, a cărei energie provine exact din acele mișcări

[12] Vezi *Iov* 16, 1–11.

pulsionale al căror caracter este dezvăluit tocmai prin conținutul pretinselor reproșuri și defăimări.[13]

70 Iov suferă dublu, pe de o parte de pierderea fericirii sale, pe de alta de lipsa înțelegerii din partea prietenilor lui, acest din urmă motiv străbătând întreaga carte. Suferința celui neînțeles amintește de figura lui Cyrano de Bergerac: și el suferă dublu, pe de o parte de o iubire fără de speranță, pe de alta din cauză că nu este înțeles. El cade, după cum am văzut, în ultima luptă lipsită de orice nădejde, dusă cu „le Mensonge, les Compromis, les Préjugés, les Lâchetés et la Sottise" —

„Oui, vous m'arrachez tout, le laurier et la rose!"

71 Iov se plânge:

Dumnezeu mă dă pe mâna unui păgân. El mă aruncă pradă celor răi.

Mi-era destul de bine, dar El m-a sfărâmat. M-a luat de ceafă și m-a făcut praf și a aruncat asupră-mi toate săgețile Sale;

În jurul meu se învârtesc săgețile Sale; El îmi străpunge rărunchii fără milă; El varsă pe pământ fierea mea.

El mă dărâmă bucată cu bucată și năvălește asupra mea ca un războinic.[14]

72 Analogia afectivă rezidă în suferința din cauza luptei lipsite de speranță împotriva a ceea ce este mai puternic. Este ca și cum această luptă ar fi acompaniată de departe de sunetele „creației", ceea ce ne face să conchidem asupra unei imagini frumoase și misterioase, care ține de inconștient și încă nu a pătruns până sus în lumina lumii superioare. Mai degrabă bănuim decât știm că această bătălie chiar

[13] Îmi amintesc, de pildă, de cazul unei fete de douăzeci de ani, bolnavă psihic și care își închipuia mereu că inocența ei este suspectată, iar ideea nu-i putea fi scoasă din cap. Treptat, din apărarea ei indignată s-a dezvoltat o erotomanie cu o agresivitate corespunzătoare.

[14] *Iov* 16, 11–14.

are ceva de-a face cu creația, cu lupta dintre negare și afirmare. Trimiterile la *Cyrano* al lui Rostand prin identificarea cu Christian, la *Paradisul pierdut* al lui Milton, la suferințele lui Iov, cel neînțeles de prietenii săi, trădează clar că în sufletul poetei ceva se identifică cu aceste imagini, suferă ca Cyrano și Iov, a pierdul paradisul și visează sau planifică „creație" — creație prin idee — fecundare prin adierea de vânt a pneumei.

Ne lăsăm acum din nou conduși de domnișoara Miller: 73

Îmi amintesc că la vârsta de 15 ani am fost odată foarte răscolită când mama mi-a citit un articol despre „ideea care își produce spontan obiectul". M-a tulburat atât de mult, încât nu am putut să dorm aproape toată noaptea, gândindu-mă iar și iar ce putea să însemne. Între 9 și 16 ani mergeam în fiecare duminică la o biserică presbiteriană, în care oficia atunci ca preot un bărbat foarte cult… Într-una dintre amintirile cele mai vechi pe care le am legate de el mă văd o fetiță foarte mică stând într-un scaun mare din biserică și încercând mereu să mă țin trează și să fiu atentă, dar fără a fi în stare pentru nimic în lume să înțeleg ce voia să spună când ne vorbea despre „haos", „cosmos" și despre „darul dragostei" („don d'amour").

Este deci vorba despre niște amintiri destul de timpurii, din 74
vremea trezirii pubertății (între 9 și 16 ani), care au făcut legătura între ideile cosmosului ce se naște din haos și „don d'amour". Mediul în care s-a produs această legătură este amintirea unui cleric stimat, care rostea acele cuvinte obscure. Din aceeași perioadă provine amintirea acelei agitații provocate de „ideea" creatoare, care „își produce obiectul" de la sine. Aici sunt indicate două căi ale creației: ideea creatoare și relația misterioasă cu „don d'amour".

Am avut ocazia, în ultimele semestre ale studiului medicinei, să 75
pătrund adânc în sufletul unei fete de 15 ani, datorită unor observații mai îndelungate. Am descoperit atunci cu uimire care sunt conținuturile fantasmelor inconștiente și cât de mult se îndepărtează ele de ceea ce arată în exterior o fată la această vârstă și de ceea ce ar putea, eventual, să intuiască cineva din afară. Erau fantasme vaste, de o factură de-a dreptul mitică. În fantasma ei eliberată, ea era

Fig. 4 Hristos în pântecele Fecioarei.
Maestru din bazinul superior al Rinului (circa 1400).

mama ancestrală a nenumărate neamuri.[15] Dacă facem abstracție de fantezia ei de natură pronunțat poetică, rămân în urmă niște

[15] Cazul este publicat în [Jung], „Despre psihologia și patologia așa-numitelor fenomene oculte", *Opere complete*, vol. 2, Editura Trei, București, 2004.

elemente care sunt pesemne comune tuturor fetelor la această vârstă, întrucât inconștientul este comun tuturor oamenilor într-o măsură infinit mai mare decât conținuturile conștiinței individuale. Căci e condensarea a ceea ce este, din punct de vedere istoric, mediu și frecvent.

Problema domnișoarei Miller la această vârstă era cea general 76
umană: cum voi fi creatoare? Natura cunoaște pentru început un singur răspuns la această întrebare: „Prin copil (don d'amour?!)." Dar cum se ajunge la copil? Aici apare problema care, după cum arată experiența, se leagă de tată[16], cu care nu ar trebui să se îndeletnicească de fapt, pentru că astfel este obținut incestul interzis. Dragostea puternică și naturală, care leagă copilul de tată, se îndreaptă în anii în care copilul se dezvoltă și ajunge să depășească cercul familiei, spre forme paterne superioare, spre autoritatea și „Părinții" bisericii și spre Dumnezeu-Tatăl, reprezentat, ca să zicem așa, vizibil de ei; iar aici posibilitatea de a relaționa acea problemă este și mai mică. Totuși mitologia nu duce lipsă de consolări. Nu a devenit și logosul carne? Nu au pătruns pneuma divină și logosul în pântecele Fecioarei? Acea „rafală de vânt" a lui Anaxagoras doar era divinul *nous*, care a devenit din sine însuși lumea. De ce ne-am păstrat până-n ziua de azi imaginea mamei imaculate? Pentru că ea încă oferă consolare și le spune fără cuvinte și predică zgomotoasă celor ce caută mângâiere: „Și eu am devenit mamă" — prin „ideea care își produce spontan obiectul". Cred că au fost suficiente motive pentru o noapte fără somn, dacă acele fantasme proprii vârstei pubertății au pus stăpânire pe această idee — iar urmările ar putea fi imprevizibile.

Toate fenomenele psihice au o semnificație inferioară și una 77
superioară, după cum spune fraza cu un sens profund din mistica Antichității târzii: οὐρανὸς ἄνω, οὐρανὸς κάτω, ἄατρα ἄνω, ἄστρα κάτω, πᾶν τοῦτο ἄνω, πᾶν τοῦτο κάτω, τοῦτο λαβὲ καί εὐτύχει[17], prin care atingem secretul semnificației simbolice a tuturor

[16] Cf. Freud, „Micul Hans. Analiza fobiei unui băiețel de 5 ani" [vezi *ed. rom. cit.*], și Jung, Despre conflictele sufletului infantil [vezi *ed. rom. cit.*].

[17] Cer sus/ Cer jos/ Stele sus/ Stele jos. Tot ce e sus/ Este și jos/ Cuprinde-l și te bucură." O veche parafrază a *Tabulei Smaragdina* a lui Hermes, respectiv

fenomenelor psihice. Căci am ține prea puțin cont de particularitatea spirituală a autoarei noastre, dacă ne-am mulțumi să explicăm agitația acelei nopți de insomnie numai și numai prin problema sexuală într-un sens mai îngust. Aceasta ar fi doar una dintre jumătăți, și anume cea inferioară. Cealaltă jumătate însă este creația ideală în locul celei reale.

78 La o personalitate aptă în mod evident de realizări spirituale, perspectiva unei fecundități a spiritului este ceva demn de așteptările cele mai înalte, iar pentru mulți este chiar o necesitate vitală. Această latură a fanteziei explică și ea agitația, căci este vorba despre o idee care intuiește viitorul; una dintre acele idei care, pentru a folosi expresia lui MAETERLINCK[18], provin din „inconscient supérieur", acea „potență prospectivă" de combinații subliminale.[19] Este

a textului relatat de ATHANASIUS KIRCHER (*Oedipus Aegyptiacus*, II, p 414). L-am menționat pe acesta din urmă în scrierea mea „Psihologia transferului", par. 384, (apărută în JUNG, *Opere complete*, vol. 16, *Practica psihoterapiei*, Editura Trei, București, 2012, trad. de Daniela Ștefănescu, p. 214).

[18] *La Sagesse et la destinée*, p. 87.

[19] Nu voi fi scutit din această cauză de reproșul misticismului. Poate că ar trebui să ne gândim totuși la această problemă: inconștientul conține, fără îndoială, combinațiile psihologice care nu ajung la pragul conștiinței. Analiza descompune aceste combinații în determinanții lor istorici. Ea lucrează retrospectiv, ca și știința istoriei. Așa cum o mare parte din trecut este atât de îndepărtată încât nu mai ajunge până la ea cunoașterea istoriei, așa este inaccesibilă și o parte mare a determinării inconștiente. Istoria însă nu cunoaște două tipuri de lucruri, și anume ceea ce este ascuns în trecut și ceea ce este ascuns în viitor. Pesemne că ambele ar putea fi atinse cu o anumită probabilitate, primele ca postulat, ultimele ca prognoză politică. În măsura în care „azi" este deja conținut în „mâine" și toate firele viitorului sunt deja pregătite, o cunoaștere aprofundată a prezentului ar putea înlesni o prognoză cu o amploare mai mare sau mai mică despre viitor. Dacă transpunem acest raționament asupra celor psihice, trebuie să rezulte în mod necesar același lucru: așa cum se poate dovedi că inconștientului îi mai sunt încă accesibile urme mnezice devenite de mult subliminale, așa îi sunt și unele combinații subliminale foarte fine îndreptate înspre înainte, care sunt de cea mai mare importanță pentru evenimentul viitor, în măsura în care acesta este condiționat de psihologia noastră. Dar pe cât de puțin se preocupă știința istoriei de combinațiile în ceea ce privește viitorul, care sunt mai degrabă obiectul politicii, pe atât de puțin și combinațiile psihologice referitoare la viitor sunt obiect al analizei, ci mai curând obiectul unei sintetici psihologice rafinate, care s-ar pricepe la urmărirea căilor naturale

o experienţă ocazionată de activitatea mea profesională de zi cu zi (o experienţă asupra siguranţei căreia trebuie să mă pronunţ cu toată acea precauţie pe care o necesită caracterul complicat al materialului) că în anumite cazuri de nevroze ce se întind pe ani de zile, la începutul bolii sau cu ceva timp înainte a existat un vis, de multe ori de o claritate vizionară, care şi-a lăsat o amprentă de neşters în memorie şi dezvăluie în analiză un sens ascuns pacientului, anticipând evenimentele ulterioare ale vieţii.[20] Tind să atribui tulburării din acea noapte agitată şi această semnificaţie, întrucât întâmplările mai târzii, în măsura în care domnişoara Miller ni le dezvăluie conştient şi inconştient, sunt totalmente de natură să confirme presupunerea că acel moment poate fi conceput şi ca prezentarea şi intuirea unui ţel în viaţă.

Domnişoara Miller încheie şirul ideilor ei spontane cu următoarele remarci: 79

Îmi pare că [visul] rezultă dintr-un amestec de reprezentări din „Paradisul pierdut", din „Iov" şi din „Creaţia", cu noţiuni cum ar fi acea „idee care îşi produce spontan obiectul", „darul dragostei", „haosul" şi „cosmosul".

Precum cioburile de sticlă colorată într-un caleidoscop, aşa s-ar fi combinat în mintea ei frânturi de filosofie, estetică şi religie — 80

sub influenţa incitantă a călătoriei şi a ţărilor văzute în zbor, asociată cu marea tăcere şi indicibilul farmec al mării… Ce ne fut que cela et rien de plus: „Only this and nothing more!"

ale fluxului libidoului. Noi nu putem face asta sau o putem face doar prost; inconştientul, în schimb, poate, căci asta acolo se petrece şi se pare că, din când în când, în anumite cazuri s-ar ivi fragmente importante ale acestei lucrări cel puţin în vise, de unde s-ar trage apoi superstiţia semnificaţiei profetice a viselor, susţinută de atâta vreme. Visele sunt nu rareori anticipări ale unor schimbări viitoare de conştiinţă. Vezi în acest sens expunerile mele din „Despre energetica sufletului" (apărut în C.G. Jung, *Opere complete*, vol. 8, *Dinamica inconştientului*, Editura Trei, Bucureşti, 2013, trad. Viorica Nişcov).

[20] Visele par a rămâne spontan în amintire atâta timp cât rezumă în mod adecvat situaţia psihologică a individului.

81 Cu aceste cuvinte, domnișoara Miller ne conduce politicos și categoric afară. Cuvintele ei de rămas-bun, în negarea lor, confirmată încă o dată în limba engleză, ne lasă cu o curiozitate; și anume întrebarea: ce poziție se neagă prin aceste cuvinte? „Ce ne fut que cela et rien de plus“ [Nu a fost decât asta și nimic mai mult], adică n-a fost într-adevăr decât „le charme impalpable de la mer“ [farmecul impalpabil al mării] — iar tânărul care cânta melodios în timpul străjii de noapte este dat pesemne uitării și nimeni nu trebuie să știe, cel mai puțin visătoarea, că el era un luceafăr al dimineții, care anticipa crearea unei noi zile.[21] Dar să ne ferim a ne liniști pe noi înșine și cititorul cu o propoziție ca „Ce ne fut que cela“. Altminteri ar putea fi nevoie să ne contrazicem imediat din nou. Asta i se întâmplă și domnișoarei Miller, care continuă cu un citat în engleză, însemnând: „Numai asta și nimic mai mult“, însă fără a menționa sursa. Citatul provine din poezia „The Raven“ [Corbul] de Edgar A. Poe. Strofa respectivă sună astfel:

> While I nodded, nearly napping, suddenly there came a tapping,
> As of some one gently rapping, rapping at my chamber door.
> „'T is some visitor“, I muttered, „tapping at my chamber door“ —
> Only this and nothing more.

[21] Cât de colective sunt formele unei astfel de trăiri ne-o arată un cântec de dragoste cu multe variante, pe care îl citez după versiunea sa neogreacă provenind din Epir (Arnold, *Die Natur verrät heimliche Liebe*, p. 159):

Oh, fată, când ne-am sărutat, era noapte, cin' să ne vadă? —
O stea a nopții ne-a văzut și luna ne-a văzut
Și s-a plecat spre mare-n jos de știre ca să-i dea,
Marea i-a spus-o apoi timonei, iar cârma, timonierului,
Timonierul a făcut de-aici un cântec, pe care vecinii l-au auzit,
L-a auzit și popa și mamei mele i-a spus,
De la ea a aflat apoi tata, care rău s-a mai înfuriat;
M-au certat, m-au dojenit și nu mi-au mai dat voie
Să mă duc la ușă, să mă duc la fereastră.
Dar eu la geam oi merge, ca și cum m-aș duce la florile mele
Și nici că voi mai zăbovi pân' ce iubitul al meu nu va fi.

Un corb fantomatic ciocănește în timpul nopții la ușa poetului și îi amintește de „Lenore“ a lui, pierdută pentru totdeauna. Corbul se numește „Nevermore“[22] și, ca refren la fiecare strofă, își croncăne ciudatul său „Nevermore“. Vechi amintiri revin dureros, iar fantoma spune imperturbabil „Nevermore“. Poetul încearcă fără succes să alunge oaspetele nepoftit, el îi strigă corbului: 82

„Be that word our sign of parting, bird or fiend!“ I shrieked upstarting —
„Get thee back into the tempest and the Night's Plutonian shore!
Leave no black plume as a token of the lie thy soul hath spoken!
Leave my loneliness unbroken! — quit the bust above my door!
Take thy beak from out my heart, and take thy form from off my door!“
Quoth the Raven „Nevermore“.

Cuvântul care alunecă aparent ușor peste situație „Only this and nothing more“ provine dintr-un text care evocă disperarea legată de o iubire pierdută.[23] Citatul o contrazice, așadar, pe poeta noastră. Ea subestimează în mod evident impresia pe care i-o făcuse cântărețul nocturn și amploarea efectului ei. Tocmai această subestimare este motivul pentru care problema nu ajunge direct la prelucrarea conștientă, iar de aici iau naștere „enigmele psihologice“[24]. Impresia continuă să acționeze în inconștient și produce fantasme simbolice. Mai întâi sunt „stelele cântătoare ale dimineții“, apoi paradisul 83

[22] Vezi *N.t.* din Anexe (Traduceri, p. 589).

[23] Atmosfera poeziei ne readuce viu în amintire *Aurélie*, de Gérard de Nerval, în care este anticipată aceeași soartă de care va suferi și domnișoara Miller, și anume nebunia. Cf. și semnificația corbului în alchimie (*nigredo*), în [Jung], *Psihologie și alchimie*, în curs de apariție la Editura Trei. [par. 333 și urm.].

[24] Și aici există o asemănare clară cu atitudinea lui Gérard de Nerval față de Aurélie, a cărei apariție importantă el nu voia s-o recunoască. Nu putea să admită unei „femme ordinaire de ce monde“ strălucirea pe care inconștientul lui i-o acorda. Astăzi știm că la baza unei astfel de impresii puternice stă proiecția unui arhetip, și anume celui al animei (respectiv al animusului). (Vezi aici scrierea mea *Relațiile dintre Eu și inconștient* [par. 296 și urm.]) — [vezi *ed. rom. cit.*, *N.t.*] și Jung și Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie* [„Zum psychologischen Aspekt der Kore-Figur“ — „Despre aspectul psihologic al figurii zeiței Kore“, par. 356 și urm.].

pierdut, apoi dorul se înveşmântează în haine preoţeşti, rosteşte vorbe obscure despre creaţia lumii şi se înaltă în final într-un imn religios, pentru a găsi în cele din urmă acolo o ieşire sub cerul liber. Imnul conţine însă în particularitatea sa caracteristicile provenienţei lui: cântăreţul nocturn a devenit, pe calea ocolită a relaţiei cu imago-ul patern, creatorul, Dumnezeul sunetului, al luminii şi al iubirii, ceea ce nu vrea nicidecum să spună că ideea divinităţii ar rezulta cumva din pierderea unui iubit sau că nu ar fi în sine nimic altceva decât un substitut pentru un obiect omenesc. Aici este vorba în mod manifest despre deplasarea libidoului asupra unui obiect simbolic, acesta aproape devenind astfel un substitut. În sine este, ce-i drept, o sferă genuină de trăire, care însă, ca orice altceva, poate să fie folosită într-un scop impropriu.

84 Ocolul libidoului pare să fie un drum al suferinţei, cel puţin aceasta este concluzia care se poate trage din „Paradisul pierdut" şi din amintirea paralelă a lui *Iov*. Indiciile iniţiale de identificare cu Christian, care ne trimit la Cyrano, arată că ocolul este un drum al suferinţei: aşa cum oamenii au avut de purtat, după căderea în păcat, povara vieţii pământeşti sau cum a suferit Iov sub forţa Satanei şi a lui Dumnezeu devenind, fără ca el să bănuiască nimic, o jucărie în mâinile a două forţe opuse. Acelaşi spectacol al „pariului divin" ni-l oferă şi *Faust:*

Mefisto:

Să pariem? Pierdut va fi, declar,
Dacă-mi veţi da consimţământul
Să-l duc pe drumul meu, treptat.[25]

85 Satana: „Dar ia întinde mîna Ta şi atinge-Te de tot ce este al lui, să vedem dacă nu Te va blestema în faţă!"[26]

[25] *Faust*, Partea întîi, „Prolog în cer". [Voi folosi pe parcursul întregului volum citate din *Faust*, *Partea întîi şi partea a doua a tragediei*, apărut la Editura Univers, Bucureşti, 1983, în traducerea lui Ştefan Aug. Doinaş. Prezentul citat se găseşte la p. 8, *N.t.*]

[26] *Iov* 1, 11.

În timp ce în *Iov* cele două mari direcții sunt caracterizate ca 86
bine și rău par excellence, problema cea mai importantă la *Faust* este una categoric erotică, diavolul fiind caracterizat în chip oportun prin rolul de ispititor ce i se cuvine. Acest aspect îi lipsește lui Iov, acesta însă nu este nici conștient de conflictul din sufletul lui, el chiar combate permanent cuvintele prietenilor lui, care vor să-l convingă de răul din inima lui. În această privință, am putea spune, Faust este mai conștient, admițând deschis sfâșierea sufletului său.

Domnișoara Miller procedează ca Iov; ea nu se recunoaște și lasă 87
răul și binele să vină din lumea de dincolo. Identificarea cu Iov este și în acest sens semnificativă. Mai trebuie menționată o altă analogie importantă: procrearea, drept care se vrea concepută iubirea din punct de vedere natural, se oprește ca un atribut esențial la divinitatea derivată aparent din impresia erotică, motiv pentru care Dumnezeu este slăvit în imn drept creator. Iov oferă, după cum se știe, același spectacol. Satana este distrugătorul rodniciei lui Iov; Dumnezeu este însuși roditorul, drept care rostește în finalul cărții imnul de o mare frumusețe poetică dedicat propriei forțe creatoare, și ne frapează faptul că cel mai mult sunt luați în considerare doi reprezentanți nesimpatizați ai lumii animale, Behemoth și Leviathan, ambii reprezentând forța naturii cea mai brutală pe care ne-o putem imagina:

Ia privește acum înaintea ta hipopotamul;
și el ca și tine este făptura Mea; el paște iarbă ca boul.
Vezi ce putere are în coapsele lui
și ce tărie are în mușchii de pe pântece.
Coada lui e dârză ca lemnul cedrului
și vinele de pe pulpele lui stau ca niște noduri.
Oasele lui sunt ca niște țevi de aramă
și mădularele ca niște drugi de fier.

Cine poate să-l privească?
Cine poate să-i străpungă nasul cu un laț?
Poți tu să prinzi leviathanul cu undița,

ori să-i legi limba cu o sfoară?
Vei putea tu să-i vâri în nas o trestie
sau să-i găurești falca cu cârligul?
Îți va face el multe rugăminți
și îți va spune el lucruri drăgălașe?
Ori va face cu tine legământ
și-l vei lua la tine rob pe toată viața?

Aceasta [textul german din original, *N.t.*] este o traducere exactă din *Iov* 40, 10–13 și 19–23, Biblia din Zürich.[27]

88 Textul Bibliei englezești, care i-a stat domnișoarei Miller la dispoziție, este, ca și traducerea lui Luther, într-o anumită privință mai sugestiv:

Job 40, 15–19:
Behold now behemoth, which I made with thee;
he eateth grass as an ox.
Lo now, his strength is in his loins, and his force
is in the navel of his belly.
He moveth his tail like a cedar: the sinews of his
stones are wrapped together.
His bones are as strong pieces of brass; his bones
are like bars of iron.
He is the chief of the ways of God…

41, 1–4:
Canst thou draw out leviathan with an hook?
or his tongue with a cord, which thou lettest down?
Canst thou put an hook into his nose?
or bore his jaw through with a thorn?

[27] Noi am folosit în limba română versiunea: Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a PF Teoctist, cu aprobarea Sfântului Sinod, de Societatea Biblică Interconfesională din România. Citatele sunt din *Iov* 40, 15–18; 40, 24 și 41, 1–4. (*N.t.*)

Will he make many supplications unto thee?
will he speak soft words unto thee?
Will he make a covenant with thee?
wilt thou take him for a servant for ever?

Asta spune Dumnezeu, pentru a-i aduce lui Iov în mod categoric 89
în fața ochilor puterea și forța sa primordială: Dumnezeu este ca Behemoth și Leviathan[28]: natura binefăcătoare și rodnică — sălbăticia de neîmblânzit și nestăpânirea naturii — și primejdia copleșitoare a forței dezlănțuite.[29] Ce a distrus însă paradisul pământesc al lui Iov? Forța dezlănțuită a naturii. Divinitatea pur și

[28] Cf. Schärf, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament*.

[29] *Iov* 41, 19–29:
Out of his mouth go burning lamps, and sparks of fire leap out.
Out of his nostrils goeth smoke, as out of a seething pot or cauldron.
His breath kindleth coals, and a flame goeth out of his mouth.
In his neck remaineth strength, and sorrow is burnt into joy before him.
The flakes of his flesh are joint together: they are firm in themselves; they cannot be moved.
His heart is as firm as a stone; yea, as hard as a piece of the nether millstone.
When he raiseth up himself, the mighty are afraid: by reason of breakings they purify themselves.
The sword of him that layeth at him cannot hold: the spear, the dart, nor the habergeon.
He esteemeth iron as straw, and brass as rotten wood.
The arrow cannot make him flee: slingstones are turned with him into stubble.
Dart are counted as stubble: he laugheth at the shaking of the spear.
[Din gura lui ies parcă niște torțe aprinse și izbucnesc valuri de scântei.
Din nările lui iese fum, ca dintr-o căldare pusă la foc și care fierbe.
Răsuflarea lui este de cărbuni aprinși și din gura lui țâșnesc flăcări.
Puterea lui e adunată în grumazul lui și înaintea lui țâșnește groaza.
Carnea lui e îndesată; oricât ai apăsa în ea nu se lasă.
Inima lui este tare ca piatra, tare ca piatra râșniței, cea de dedesubt.
De măreția lui se tem și valurile; valurile mării se dau înapoi din fața lui.
Să-l atingi cu sabia nu folosești nimic; nici cu lancea, nici cu săgeata, nici cu toporul.
Fierul pentru pielea lui este ca paiul, iar arama ca lemnul putred.
Săgeata nu-l pune pe fugă și pietrele din praștie cad pe el ca niște pleavă.
O săgeată pentru el este un pai în vânt și își bate joc de vâjâitul unei lănci ce zboară.]

simplu a scos la iveală odată, după cum ne lasă poetul să întrezărim aici, cealaltă latură a sa, pe care o numim diavol, și a slobozit toate grozăviile naturii asupra lui Iov. Dumnezeul care a creat astfel de monstruozități în fața cărora micii oameni slabi înlemnesc de frică trebuie realmente să ascundă în sine calități care dau de gândit. Acest Dumnezeu sălășluiește în inimă, în inconștient.[30] Acolo se află sursa fricii în fața înspăimântătorului indicibil și sursa forței de a rezista spaimei. Omul, adică Eul său conștient, este însă ca o minge într-un joc, ca un fulg, purtat încolo și încoace de diferiții curenți ai vijeliei, fiind ba jertfa, ba cel care jertfește; și el nu poate să împiedice pe niciunul dintre ei. *Cartea lui Iov* ni-l arată la lucru pe Dumnezeu ca pe un creator și ca distrugător: cine este acest Dumnezeu? O idee, care i s-a impus omenirii în toate colțurile lumii și în toate timpurile, revenind iar și iar în forme asemănătoare: o forță din lumea de dincolo, la discreția căreia suntem, care zămislește și ucide deopotrivă, o imagine a necesităților și inevitabilităților vieții. Întrucât, în accepție psihologică, imaginea lui Dumnezeu este un complex de reprezentări de natură arhetipală, ea trebuie privită, în consecință, ca reprezentant al unei anumite cantități de energie (libido), care apare proiectată.[31] În formele principale de religie existente, dătător de formă pare a fi imago-ul tatălui — în unele religii mai vechi, și cel al mamei — determinând atributele divinității. Acestea sunt forța supremă, natura paternă care inspiră teamă și urmărește mânioasă (veterotestamentar) și natura paternă iubitoare (neotestamentar). La anumite reprezentări păgâne ale divinității, natura maternă iese

[30] Este vorba aici despre antropomorfisme, pentru care trebuie avută în vedere în primul rând sursa psihologică.

[31] Această frază a trezit o mare indignare, căci nu s-a avut în vedere faptul că este vorba doar despre o concepție psihologică, și nu despre o aserțiune metafizică. Starea psihică de fapt „Dumnezeu“ este un tip autonom, un *arhetip colectiv*, cum l-am numit mai târziu. De aceea el nu este propriu numai tuturor formelor superioare de religie, ci apare și spontan în vise individuale. Arhetipul este o formațiune psihică, inconștientă în sine, care posedă însă realitate, independent de atitudinea conștiinței. Este o existență sufletească, ce nu trebuie confundată ca atare cu conceptul unui Dumnezeu metafizic. Existența arhetipului nici nu *presupune* un Dumnezeu, nici nu îl tăgăduiește.

Fig. 5 Zeița-mamă cu cap de vier.
Vârâhî, ca shakti a lui Vishnu, cel cu cap de vier (vârâha).

puternic în prim-plan, la care se mai adaugă și cea animalică, respectiv teriomorfă în dezvoltarea cea mai amplă[32] (fig. 5). Ideea divinității este nu doar o imagine, ci și o forță. Forța originară, pe care i-o revendică Imnul Creatorului din *Iov*, necondiționatul și neînduplecatul, nedreptul și supraomenescul sunt atribute autentice și adecvate ale forței naturale a instinctului și destinului care „ne introduce în viață", îl face pe „sărman să fie vinovat" și împotriva

[32] Reprezentărilor creștine le lipsește teriomorfismul, până la câteva rămășițe, ca porumbelul, peștele, mielul. Tot aici se încadrează și animalele evangheliștilor. Corbul și leul constituiau anumite grade de inițiere în misterul lui Mithra. Întrucât Dionysos era reprezentat, printre altele, și ca taur, adoratoarele lui purtau coarne, de parcă ar fi fost vaci. (Comunicare din partea prof. Karl Kerényi.) Adoratoarele zeiței urșilor, Artemis, se numeau ἄρκτοι, urși (cf. fig. 95).

căreia lupta este în ultimă instanță zadarnică. Nu există altă cale decât ca omul să se împace cât de cât cu această voință. Concordanța cu libidoul nu este nicidecum o simplă lăsare în voie, căci forțele psihice nu au o direcție unitară, ci sunt adesea chiar orientate una împotriva celeilalte. A te lăsa pur și simplu purtat în voia curentului duce în cel mai scurt timp la o confuzie deplorabilă. Este adesea greu, dacă nu de-a dreptul imposibil, de intuit curentul principal și deci orientarea propriu-zisă; în orice caz, nu pot fi evitate coliziunile, conflictele și erorile.

90 Vedem că la domnișoara Miller imnul religios, creat inconștient, trece în locul problemei erotice. Materialele lui și le ia în cea mai mare parte din reminiscențe ce au fost reînsufleţite prin libidoul introvertit. Dacă această „creație" nu ar fi izbutit, domnișoara Miller ar fi fost la discreția impresiei erotice, fie cu urmările obișnuite, fie până la deznodământul negativ, care ar fi înlocuit fericirea pierdută cu un regret corespunzător de puternic. După cum se știe, părerile sunt împărțite în legătură cu valoarea acestui deznodământ al unui conflict erotic, așa cum îl prezintă domnișoara Miller. Există părerea că ar fi mai frumos și mai nobil ca o tensiune erotică să fie lăsată să se dizolve neobservat în sentimentele elevate ale poeziei religioase, care ar putea bucura și reconforta eventual mulți alți oameni; și că ar fi un fel de fanatism nejustificat al adevărului să se critice caracterul inconștient al unei astfel de soluții. Nu aș dori să decid într-un sens sau altul asupra acestei chestiuni, ci mai degrabă încerc să investighez ce pot însemna în cazul unei soluții așa-zis nefirești și inconștiente aparentul ocol al libidoului și aparenta autoamăgire, respectiv ce fel de scopuri urmăresc ele. Nu există procese psihice „fără scop", adică este o ipoteză de cea mai mare valoare euristică aceea că procesele psihice sunt în mod esențial orientate către un țel.

91 Faptul că am dovedit că episodul erotic constituie rădăcina și cauza determinantă a poeziei încă nu explică prea mult; în orice caz problema scopului nu este rezolvată astfel. Numai depistarea scopului ne dă răspunsul mulțumitor la chestiunile psihice. Dacă o finalitate secretă nu ar fi legată de așa-numitul ocol sau de „refulare", atunci un atare proces cu siguranță că nu s-ar putea derula atât de

ușor, de firesc și de spontan. Și nici nu s-ar ivi atât de des în forma aceasta sau în altă formă. Fără îndoială că această transformare a libidoului se mișcă în aceeași direcție ca și schimbarea, transferul sau deplasarea culturală a forțelor pulsionale naturale în general. Trebuie să fie un drum bătut de multe ori, care este chiar atât de obișnuit, încât de-abia de remarcăm schimbarea sau nici n-o observăm deloc. Între transformarea psihică normală, ce se produce pretutindeni, a forțelor pulsionale și un caz ca cel prezent există desigur o anumită deosebire: căci nu ne putem debarasa de suspiciunea că s-a trecut în mod deliberat cu vederea peste o trăire critică (legată de cântăreț), cu alte cuvinte, că a avut loc o anumită „refulare". Acest din urmă termen ar trebui folosit de fapt numai atunci când este vorba despre un act voluntarist, care, ca atare, nu poate să fie decât conștient. Unele persoane nevrotice își pot tăinui astfel de decizii voliționale până într-un anumit grad lor însele, așa încât să pară că actul refulării s-ar fi desfășurat complet inconștient. *Contextul*[33] prezentat chiar de autoare este atât de impresionant, încât și ea trebuie să fi resimțit destul de viu aceste fundaluri și de aceea probabil că a înfăptuit schimbarea situației printr-un act de refulare mai mult mai mai puțin conștient.

Refularea înseamnă o debarasare ilegitimă de un conflict; adică 92
ne iluzionăm că am fi scăpat de existența lui. Ce se întâmplă însă cu conflictul refulat? Doar este clar că el continuă să dăinuie, cu toate că îi este inconștient subiectului. După cum am văzut deja, refularea duce regresiv la reînsufletirea unei relații sau a unui fel de raportare mai timpurii, în acest caz, la reînsufletirea imago-ului patern. Conținuturile inconștiente „constelate" (activate) sunt, din câte știm, întotdeauna și proiectate simultan, adică ele fie sunt descoperite în obiecte exterioare, fie omul susține cel puțin că ar exista în afara psihicului propriu. Undeva, un conflict refulat și accentuarea lui afectivă trebuie să apară din nou. Proiecția ivită ca urmare a refulării nu este *făcută* conștient de către individ, ci rezultă automat și nici

[33] Cf. [Jung], „Despre energetica sufletului". Apărut în *Opere complete*, vol. 8, Editura Trei, București, 2008.

nu este recunoscută ca atare dacă nu survin niște condiții cu totul speciale, care forțează retragerea proiecției.

93 „Avantajul" proiecției constă în aceea că, aparent, s-a scăpat definitiv de conflictul penibil. Altcineva sau niște împrejurări exterioare poartă acum responsabilitatea. În cazul nostru, din imago-ul patern reînsuflețit ia naștere un imn adresat divinității, și anume sub aspectul patern, de unde și vine accentuarea tatălui tuturor lucrurilor, Creatorul. În locul cântărețului uman trece deci divinitatea, iar locul dragostei terestre este luat de cea celestă. Nu se poate demonstra, ce-i drept, din materialul prezent, dar este foarte improbabil ca domnișoara Miller să nu fi știut măcar atât despre o anumită conflictualitate a situației de atunci, încât transformarea aparent lipsită de efort a impresiei erotice într-o înălțare religioasă să poată fi explicată prin producerea unui act de refulare. Dacă acest punct de vedere este întemeiat, atunci divinitatea paternă ce iese în evidență reprezintă o proiecție, iar procedura răspunzătoare pentru aceasta, o manevră de autoamăgire, cu scopul ilegitim de a irealiza [irrealisieren] o greutate realmente existentă, adică de a jongla astfel cu ea, încât să fie făcută să dispară din existență.

94 Dacă un atare produs precum imnul ar lua naștere fără un act de refulare, adică inconștient și spontan, atunci ne-am afla în fața unui proces cu totul natural și automat de prefacere. Într-un astfel de caz, divinitatea creatoare rezultată din imagoul tatălui nu ar mai fi un produs al refulării, respectiv un substitut, ci un fenomen natural inevitabil. Toate actele creatoare autentic artistice sau de altă natură sunt astfel de transformări naturale fără factori semiconștienți de conflict. Însă, în măsura în care ele sunt determinate cauzal de un act de refulare, li se alipește o condiționare prin complex, care le denaturează nevrotic tot mai tare și aproape că le etichetează drept produse de substituție. Cu ceva experiență nici măcar nu va fi greu de stabilit din această caracteristică proveniența, și anume obârșia lor dintr-un act de refulare. După cum o naștere naturală care aduce pe lume sau „proiectează" o făptură vie nu este determinată de o refulare, tot așa reprezintă și creația artistică și spirituală un proces natural, chiar dacă ceea ce se proiectează este o făptură divină.

Nu este nicidecum de fiecare dată o problemă religioasă, filosofică sau chiar confesională, ci mai degrabă un fenomen natural, general răspândit. Acesta formează chiar baza reprezentărilor lui Dumnezeu în general, care sunt atât de vechi, încât nu știm exact dacă ele provin dintr-un imago al tatălui sau dacă acesta provine din ele. (Același lucru trebuie spus despre imago-ul mamei.)

Imaginea lui Dumnezeu care rezultă dintr-un act spontan de 95
creație este o făptură vie, o ființă care există după propriile-i legi și de aceea stă autonom în fața așa-zisului său creator. În dovedirea acestui fapt se poate menționa că raportul dintre creator și creat este unul dialectic și că, din câte arată experiența, omul este nu rareori cel la care se face referire. În mod corect sau nu, raționamentul naiv trage de aici concluzia asupra existenței în sine a făpturii create și înclină să presupună că nu el a produs-o, ci ea s-a reprodus în el — posibilitate ce nu poate fi combătută de nicio critică, odată ce devenirea acestei făpturi este un proces natural, cu orientare finală, un proces în care cauza anticipează scopul. Fiind vorba aici despre un fenomen natural, rămâne incert dacă o imagine a lui Dumnezeu este creată sau se creează singură. Mintea naivă nu poate să nu ia în considerare autonomia sa și să nu-și dezvolte în mod practic raportarea dialectică. Asta se manifestă în faptul că în toate situațiile dificile sau primejdioase îi este invocată prezența, cu intenția de a o împovăra cu greutățile ce par de nesuportat și de a spera să obțină de la ea ajutor.[34] Pe tărâm psihologic, aceasta înseamnă că acele complexe care împovărează sufletul sunt „transferate“ *conștient* asupra imaginii lui Dumnezeu, ceea ce reprezintă, în mod remarcabil, opusul direct al unui act de refulare. La acesta din urmă, complexele sunt lăsate în seama unei instanțe inconștiente, căci se preferă uitarea lor. În practica religioasă este însă tocmai de mare importanță ca oamenii să rămână conștienți de greutățile lor, adică de „păcate“. Un mijloc adecvat este mărturisirea reciprocă a păcatelor (*Iacob* 5, 16), ceea ce ne împiedică în mod eficient să devenim

[34] Cf. I *Petru* 7, 5 și *Fil.* 4, 6.

inconştienţi.[35] Aceste măsuri vizează rămânerea conflictelor în sfera conştiinţei, ceea ce este şi o *conditio sine qua non* a metodei psihoterapeutice. Aşa cum pune tratamentul medical persoana medicului să preia conflictele pacientului, aşa îl pune practica creştină pe Mântuitor; căci, după cum se spune, „întru El avem răscumpărarea prin sângele Lui şi iertarea păcatelor"[36]. El este cel care ne eliberează de vina noastră şi ne-o răscumpără; o divinitate ce stă deasupra păcatului: este cel „Care n-a săvârşit nici un păcat, nici s-a aflat vicleşug în gura Lui"[37]; „El a purtat păcatele noastre, în trupul Său, pe lemn"[38]. „Tot aşa şi Hristos, după ce a fost adus o dată jertfă, ca să ridice păcatele multora…"[39]. Acest Dumnezeu este caracterizat ca fiind el însuşi fără de vină şi ca sacrificându-se pe sine. Proiecţia conştientă la care se străduieşte să ajungă educaţia creştină aduce, aşadar, o dublă binefacere psihică: în primul rând ne păstrăm conştient conflictul („păcatul") a două tendinţe ce se opun reciproc şi împiedicăm astfel ca, prin refulare şi uitare, o suferinţă cunoscută să se transforme în una necunoscută şi deci cu atât mai chinuitoare; şi în al doilea rând ne uşurăm povara, lăsând-o în seama lui Dumnezeu, care cunoaşte toate soluţiile. Însă făptura divină este mai întâi o imagine psihică, un complex de reprezentări de natură arhetipală, considerat de credinţă ca fiind identic cu un *ens*[40] metafizic. Ştiinţa nu are competenţa de a judeca aceste lucruri. Ea trebuie, dimpotrivă, să încerce să-şi formuleze explicaţia fără această ipostaziere. De aceea, ea poate doar să constate că locul unui om obiectiv este luat de o făptură aparent subiectivă, adică un complex de reprezentări. Acest complex posedă, după cum arată experienţa, o anumită autonomie funcţională. El se dovedeşte a fi o existenţă psihică.

[35] Cf. I *Ioan*, 1, 8: „Dacă zicem că păcat nu avem, ne amăgim pe noi înşine şi adevărul nu este întru noi."

[36] *Efes.* 1, 7 şi *Col.* 1, 14 [„întru Care avem răscumpărarea prin sângele Lui, adică iertarea păcatelor"]. *Is.* 53, 4: „Dar El a luat asupră-Şi durerile noastre şi cu suferinţele noastre S-a împovărat."

[37] I *Petru* 2, 22.

[38] I *Petru* 2, 24.

[39] *Evrei* 9, 28.

[40] Lat.: entitate, fiinţă, existenţă. (*N.t.*)

Experiența psihologică are în primul rând de-a face cu ea și în această privință trăirea respectivă poate să fie și obiect al științei. Aceasta poate să constate numai existența unor factori psihici și, dacă nu reușim să ajungem până dincolo de această limitare cu ajutorul unei credințe, ne vedem confruntați în toate așa-zisele probleme metafizice exclusiv cu existențe psihice. Acestea sunt, tocmai corespunzător naturii lor psihice, strâns împletite cu personalitatea individuală, fiind de aceea expuse tuturor variațiunilor posibile, spre deosebire de un postulat al credinței, ale cărui uniformitate și trăinicie sunt garantate tradițional și instituțional. Limitele gnoseologice ale punctului de vedere științific au de aceea drept urmare că figura religioasă apare în esență ca un factor psihic, ce poate fi despărțit numai teoretic de psihicul individual. Cu cât este mai separat conceptual de acesta, cu atât pierde mai mult din plasticitate și expresivitate, căci el își datorează remarcabilul caracter sugestiv și viu tocmai legăturii sale intime cu psihicul individual. Modul științific de a privi lucrurile face din făptura divină, despre care credința postulează siguranța și certitudinea supremă, o mărime variabilă și greu de determinat, deși nu poate pune la îndoială realitatea sa (în sens psihologic). El pune deci, în locul siguranței credinței, nesiguranța cunoașterii omenești. Modificarea atitudinii astfel condiționată va avea urmări serioase pentru subiect: conștiința se vede izolată într-o lume de factori psihici, și numai grija și diligența extremă o pot împiedica să îi asimileze și să se identifice cu ei. Acest pericol este deosebit de mare, întrucât în experiența nemijlocită (în vise, în viziuni etc.) figurile religioase manifestă nu rareori tendința de a apărea în forme variate; adeseori se înveșmântează într-atât cu materialul psihicului individual, încât ne punem întrebarea dacă, la urma urmei, nu au fost produse de subiect. Este, ce-i drept, o iluzie a conștiinței, dar una foarte frecvent întâlnită.[41] În realitate, experiența interioară provine din inconștient, iar de el nu dispunem. Însă inconștientul este natură, care nu înșală niciodată:

[41] După cum am arătat mai sus, nici nu este vorba mereu despre o iluzie, ci subiectul, respectiv propria persoană, poate să fie sursa principală a formării unei plăsmuirii, ceea ce este cazul mai ales în nevroze, respectiv psihoze.

numai noi ne înșelăm. Cum modul științific de a privi lucrurile face abstracție de concepția metafizică, întrucât se întemeiază doar pe experiența demonstrabilă, el duce direct la acea incertitudine care este determinată de variabilitatea psihică. El subliniază de-a dreptul subiectivitatea experienței religioase, astfel fiind amenințată în mod evident similaritatea confesiunilor. Acest pericol resimțit mereu și trăit adesea îl preîntâmpină instituția comunității creștine, al cărei sens psihologic îl exprimă cel mai bine prescripția din *Epistola sobornicească a Sfântului Apostol Iacov:* „Mărturisiți-vă deci unul altuia păcatele."[42] Se accentuează ca fiind deosebit de important de menținut comunitatea, și anume prin iubire reciprocă; prescripțiile pauline nu lasă loc de dubiu în această privință:

„Slujiți unul altuia prin iubire."[43]

„Rămâneți întru dragostea frățească."[44]

„Și să luăm seama unul altuia, ca să ne îndemnăm la dragoste și la fapte bune, fără să părăsim Biserica noastră…"[45]

96 Solidaritatea reciprocă în comunitatea creștină pare a fi o condiție pentru mântuire sau oricum am numi starea la care se năzuiește. *Întâia epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Ioan* se exprimă în mod asemănător în această privință:

„Cine iubește pe fratele său rămâne în lumină … Iar cel ce urăște pe fratele său este în întuneric…"[46]

„Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată, dar de ne iubim unul pe altul, Dumnezeu rămâne întru noi…"[47]

97 Am arătat mai sus că păcatele erau mărturisite reciproc, iar greutățile sufletești lăsate în seama făpturii divine. Astfel, între aceasta și om ia naștere o legătură strânsă. Dar nu numai cu Dumnezeu, ci și cu semenul nostru trebuie să fim uniți prin dragoste. Ba această legătură pare chiar a fi la fel de esențială ca și cealaltă. Dacă

[42] *Iac.* 5, 1. — Iar în *Gal.* 6, 2: „Purtați-vă sarcinile unii altora."
[43] *Gal.* 5, 13.
[44] *Evrei* 13, 1.
[45] *Evrei* 10, 24–25.
[46] I *Ioan* 2, 10–11.
[47] I *Ioan* 4, 12.

Dumnezeu „rămâne întru noi“ numai atunci când ne iubim „fratele“, aproape că am putea presupune că iubirea este chiar mai importantă decât Dumnezeu, ceea ce nu pare atât de absurd, dacă ne aplecăm mai îndeaproape asupra cuvintelor lui Hugo din St. Victor: „Magnum ergo vim habes, caritas, tu sola Deum trahere potuisti de caelo ad terras, O quam forte est vinculum tuum, quo et Deus ligari potuit … Adduxisti illum vinculis tuis alligatum, adduxisti illum sagittis tuis vulneratum … Vulnerasti impassibilem, ligasti insuperabilem, traxisti incommutabilem, aeturnum fecisti mortalem … O caritas quanta est victoria tua!“[48] „Iubirea“ este însă, pe de altă parte, un antropomorfism par excellence și, pe lângă foame, este clasica forță pulsională psihică a omului. Ea este, privită psihologic, pe de o parte o funcție de relație, pe de alta, o stare psihică accentuată afectiv, care, din câte reiese, coincide, ca să spunem așa, cu imaginea lui Dumnezeu. Iubirea are fără îndoială un determinant pulsional; ea este trăsătură și activitate a omului și, dacă limbajul religios îl definește pe Dumnezeu ca „iubire“, atunci există marele pericol de a confunda iubirea ce acționează în om cu acțiunea Domnului. Aici avem de-a face, în mod evident, cu cazul mai sus menționat al arhetipului adânc întrețesut în sufletul individual, și este necesară cea mai mare grijă pentru a separa cel puțin conceptual tipul colectiv de psihicul personal. Căci practic această distincție comportă riscuri, în măsura în care „iubirea“ omenească este gândită ca o *conditio sine qua non* a prezenței divine.[49]

[48] Căci tu ai o mare forță, o, iubire, numai tu poți să-l atragi pe Dumnezeu din cer jos pe pământ, o, ce puternică este legătura ta, cu care chiar Dumnezeu a putut să fie înlănțuit … tu l-ai adus încoace, înlănțuit în legăturile tale, l-ai rănit cu săgețile tale … Tu l-ai rănit pe cel incapabil de suferință, l-ai înlănțuit pe cel invincibil, l-ai atras pe cel de neclintit, l-ai făcut muritor pe cel etern … O, iubire, ce mare este victoria ta! (*De laude caritatis*, pp. 974 și urm.) [Doresc să specific și aici că am tradus textele din limba latină după traducerea lor în germană din volumul 5 din *Gesammelte Werke* după care efectuez tălmăcirea de față, *N.t.*]

[49] I *Ioan* 4, 16: „Dumnezeu este iubire și cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne întru el.“

98 Fără îndoială că problema existentă aici nu este una minoră pentru cei care ar dori să elibereze de psihologie relația dintre om și Dumnezeu. Pentru psiholog situația este mai puțin încâlcită. „Iubirea" se dovedește empiric a fi forța destinului par excellence, fie că apare ca o *concupiscentia* inferioară sau ca afecțiunea cea mai spiritualizată. Este unul dintre cei mai mari promotori ai lucrurilor omenești. Dacă este concepută ca „divină", atunci această denumire i se potrivește pe bună dreptate, căci forța realmente cea mai mare din psihic a fost denumită dintotdeauna drept „Dumnezeu". Fie că credem în Dumnezeu sau nu, fie că admirăm sau blestemăm, mereu ne vine cuvântul „Dumnezeu" pe buze. Întotdeauna și pretutindeni ceea ce este puternic psihic se numește ceva gen „Dumnezeu". Iar „Dumnezeu" este mereu pus în opoziție față de om și diferențiat în mod categoric de acesta. Iubirea însă le este comună ambilor. Îi aparține omului, în măsura în care este în puterea lui, iar lui δαίμον, în măsura în care omul este obiectul ei sau victima ei. Din perspectivă psihologică, asta înseamnă că libidoul, ca forță a dorinței și năzuinței, în sensul cel mai larg ca energie psihică, îi stă Eului parțial la dispoziție, iar parțial se comportă față de el autonom și îl determină uneori într-așa măsură, încât fie Eul este transpus într-o situație dificilă involuntară, fie libidoul îi face acestuia accesibilă o neașteptată sursă de forță suplimentară. Întrucât relația inconștientului cu conștiința nu este nicidecum doar una mecanică, respectiv complementară, ci mai degrabă compensatoare și reglată în funcție de unilateralitățile atitudinii conștiente, caracterul inteligent al activității inconștiente nu poate fi tăgăduit. Aceste experiențe ne oferă o înțelegere nemijlocită a faptului că imaginea lui Dumnezeu era privită ca o esență personală.

99 Întrucât, în ultimă instanță, *determinarea spirituală* i-a fost impusă omului în sensul cel mai larg și în măsură tot mai mare din direcția inconștientului[50], a rezultat în mod firesc din această experiență concepția că imaginea lui Dumnezeu ar fi un spirit și că

[50] Nu putem să alegem din proprie voință și să ne dorim ceva ce nu cunoaștem. De aceea, un țel spiritual nici nu putea să fie râvnit în mod conștient într-un moment în care el încă nici nu exista.

ar vrea spiritul. Asta nu-i o invenție, nici a creștinismului, nici a filosofilor, ci o experiență primordială general umană, pe care o confirmă și ateul. (În acest caz este vorba doar despre ceea ce se spune, și nu despre faptul că suntem de acord sau nu cu cele spuse.) O altă definiție a lui Dumnezeu este, de aceea: „Dumnezeu este spirit".[51] Imaginea pneumatică a lui Dumnezeu a mai cunoscut și exacerbarea deosebită înspre logos, ceea ce a conferit un caracter special „iubirii" ce emană de la Dumnezeu, și anume pe cel al abstracțiunii, așa cum este propriu conceptului de „iubire creștinească".

Această „iubire spirituală" ce ține de fapt mult mai mult de 100
imaginea lui Dumnezeu decât de om este cea care trebuie să lege comunitatea oamenilor: „De aceea, primiți-vă unii pe alții, precum și Hristos v-a primit pe voi, spre slava lui Dumnezeu".[52]

Este firesc că Hristos a „primit" oamenii cu iubire „divină"; drept 101
urmare, și iubirea oamenilor între ei nu numai că ar trebui, ci și *poate* să aibă un caracter „spiritual" sau „divin", după cum o exprimă citatul nostru. Asta nu este atât de firesc, în măsura în care din punct de vedere psihologic energia unui arhetip nu stă de regulă la dispoziția conștiinței. De aceea, pe bună dreptate, formele omenești de iubire nu se consideră a fi „spirituale" și cu atât mai puțin „divine". Energia arhetipului i se transmite Eului omenesc numai atunci când acesta este influențat sau cuprins de o acțiune automată a arhetipului. Din această experiență psihologică ar trebui să conchidem de aceea că omul care manifestă o iubire spirituală este deja cuprins de o atare iubire pe calea spre un *donum gratiae*, căci nu ar fi de așteptat ca el să poată, prin propriile mijloace, să uzurpe o acțiune divină, cum este o astfel de iubire. El este însă capabil, datorită lui *donum amoris*, să treacă în acest sens în locul lui Dumnezeu. Putem, într-adevăr, constata psihologic că un arhetip este capabil să cuprindă Eul și chiar să-l silească să acționeze în sensul său (adică al arhetipului). Omul poate să apară sub formă arhetipală și să exercite acțiuni și efecte corespunzătoare ei; poate, întru câtva, să ia locul lui Dumnezeu, drept care este nu doar posibil, ci chiar logic ca alți oameni să se

[51] „Duh este Dumnezeu" — *Ioan* 4, 24.
[52] *Röm.* 15, 7.

raporteze la el așa cum se raportează, pe de altă parte, la Dumnezeu. Această posibilitate psihologică este, după cum se știe, în biserica catolică o instituție, a cărei eficiență psihologică nu poate fi pusă la îndoială. Din această relație ia naștere o comunitate de natură arhetipală, care se distinge de toate celelalte comunități prin aceea că scopul ei nu este o utilitate omenesc-imanentă, ci un simbol transcendent, a cărui natură corespunde particularității arhetipului dominant.

102 Apropierea reciprocă a oamenilor realizată printr-o astfel de comunitate determină o intimitate psihică ce atinge, la rândul ei, din nou sfera pulsională personală a iubirii „omenești" și de aceea ascunde în ea anumite pericole. Sunt mai ales pulsiunea de putere și cea de erotism, care sunt constelate în mod inevitabil. Intimitatea creează anumite drumuri foarte scurte între oameni, care duc chiar prea ușor în situația de care creștinismul vrea să elibereze, și anume la atragerea prea omenescului cu toate acele consecințe și necesități, de care suferea la trecerea spre éra noastră omul, care de fapt era deja foarte civilizat. Căci așa cum trăirea religioasă antică era adesea înțeleasă ca unire trupească cu divinitatea[53], așa erau îmbibate anumite culte cu sexualitate de tot felul. Sexualitatea doar era la îndemâna relațiilor oamenilor între ei. Decăderea morală în primele secole creștine a dus din bezna straturilor celor mai joase ale poporului la încolțirea unei reacții morale, ce s-a exprimat în secolul al II-lea și al III-lea în modul cel mai pur în cele două religii antagoniste, creștinismul, pe de o parte, și mitraismul, pe de alta. Aceste religii tindeau tocmai către acea formă superioară de comunitate sub semnul unei idei (λογος) proiectate („încarnate"); iar toate acele puternice forțe pulsionale ale omului puteau deveni utile pentru conservarea socială, acele forțe care îl smulgeau înainte vreme

[53] Cf. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, p. 20: „Printre formele în care-și imaginează popoarele arhaice consacrarea religioasă supremă, uniunea cu Dumnezeu, se numără cu necesitate cea a unei uniri sexuale, prin care omul preia în sine esența cea mai lăuntrică și forța unui zeu, sămânța sa. Reprezentarea mai întâi total senzuală duce în locurile cele mai diverse în mod independent la acțiuni sacre, în care zeul este înfățișat prin locțiitori umani sau un simbol, falusul." Mai mult în această privință în Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, pp. 121 și urm.

dintr-o patimă în alta, ceea ce le părea celor din vechime a fi o constrângere a aștrilor răi[54], εἱμαρμένμ, și s-ar putea traduce psihologic și drept compulsie libidinală.[55] Ca un exemplu dintre multe

[54] Cf. rugăciunile așa-numitei *Mithrasliturgie* — Liturghia mitraică (1910, ed. de Dieterich). Acolo [pp. 4/5; 10/9] se găsesc pasaje semnificative, precum: … τῆς ἀνθρωπίνης μου ψυχικῆς δυνάμεως, ἥν ἐγὼ πάλιν μεταπαραλήμψομαι μετὰ τὴν ἐνεστῶσαν καὶ κατεπείγουσάν με πικρὰν ἀνάγκην ἀχρεοκόπητον … („forța sufletească a omului, pe care o voi redobândi după amarnica mizerie prezentă care mă încolțește, după ce orice vină va fi pierit“) … ἐπικαλοῦμαι ἕνεκα τῆς κατεπειγούσης καὶ πικᾶς καὶ ἀπαραιτήτου ἀνάγκης … („din cauza mizeriei apăsătoare și amarnice și neînduplecate“). Din cuvântarea preotului lui Isis (Apuleius, *Metamorphoses*, lib. XI, p. 233) se poate extrage un raționament similar. Tânărul filosof Lucius este preschimbat într-un măgar, animalul mereu în călduri, urât de Isis; ulterior el este eliberat de sub puterea vrăjii și inițiat în misterele lui Isis (cf. fig. 9). La desfacerea vrăjii preotul rostește următoarele: „… lubrico virentes aetatulae, ad serviles delapsus voluptates, curiositatis improsperae sinistrum praemium reportasti … Nam in eos, quorum sibi servitium Deae nostrae maiestas vindicavit, non habet locum casus infestus … In tutelam iam receptus es Fortunae, sed videntis.“ („… pe drumul alunecos al unei tinereți înflăcărate și aruncându-te în plăceri nedemne de un om liber, ai plătit scump o curiozitate fatală … Aceia a căror viață o apără puternica zeiță, luându-i în serviciul său, nu mai sunt expuși dușmănoaselor lovituri ale Soartei … Acum tu ești luat sub ocrotirea unei Soarte care vede totul limpede în viitor.“) [Apuleius, *Măgarul de aur*, E.P.L., col. BPT, București, 1968, pp. 296–297, trad. de I. Teodorescu, *N.t.*] În rugăciunea către regina celestă Isis, Lucius spune: „Qua Fatorum etiam inextricabiliter contorta rectatas licia, et Fortunae tempestates mitigas, et stellarum noxios meatus cohibes.“ („Cu mâna ta desfaci chiar urzeala cu neputință de descurcat a Destinului, potolești furtunile Soartei, îndepărtezi influențele vătămătoare ale constelațiilor.“) [*Idem*, p. 307.] — În general, sensul misterelor (fig. 6) era să frângă „constrângerea aștrilor» prin forța magică. Puterea destinului se face numai atunci resimțită într-un mod dezagreabil, când totul merge contrar voinței noastre, adică atunci când nu suntem în concordanță cu noi înșine. Conform acestei concepții, deja Antichitatea a pus în relație εἱμαρμένη cu „lumina originară“ sau „focul primordial“, cu reprezentarea stoică a cauzei ultime, pretutindeni răspândita *căldură ce a creat totul*, fiind tocmai de aceea și fatalitate (cf. Cumont, *Die Mysterien des Mithra*, p. 98.). Această căldură este, după cum se va arăta ulterior, o imagine a libidoului (cf. fig. 13). O altă imagine a lui Ananke (necesitatea) este după Cartea lui Zoroastru περὶ φύσεως, *aerul*, care are, ca *vânt* (vezi mai sus), din nou legătură cu fecundatorul.

[55] Schiller spune în *Wallenstein* [*Die Piccolomini*, II, 6, p. 118]: „In deiner Brust sind deines Schickals Sterne.“ („În pieptul tău sunt astrele destinului tău.“)

Fig. 6 Scenă din misterele eleusine. Prozelitul acoperit cu un văl primește deasupra capului său forța purificatoare a coșului de vânturat cereale. După o vază funerară (sec. I).

altele aș dori să pomenesc aici destinul lui Alipius din *Confesiunile* lui Augustin:

Totuși, vâltorile moravurilor cartagineze, în care clocoteau senzațiile ușuratice, îl absorbiseră și pe el, cu nebunia jocurilor de circ. — [Augustin l-a readus pe drumul cel bun prin înțelepciunea lui. — [Și el] s-a năpustit afară din groapa adâncă în care se afundase cu atâta plăcere și se lăsase orbit de o nefericită voluptate, și și-a scuturat sufletul de vrajă în urma unei hotărîri bărbătești, și toate murdăriile jocurilor de circ s-au desprins de pe el, și nu s-a mai dus acolo niciodată. [Apoi Alipius s-a dus la Roma, pentru a studia dreptul; acolo a recidivat.] — Acolo a fost copleșit de o dorință de necrezut pentru spectacolele de gladiatori. Căci, cu toate că simțea aversiune pentru asemenea lucruri și le detesta, unii prieteni și colegi de școală, o dată, din întâmplare, într-un moment când se întorceau de la masa de prînz și el era liber, l-au dus cu forța, în ciuda vehementelor sale împotriviri și a rezistenței la violența lor amicală, l-au dus deci în amfiteatru, în zilele cu cele mai crude și mai sinistre jocuri; iar el, îndreptându-se spre locul acela, zicea: „Credeți oare că, dacă târâți trupul meu spre locul acela și îl țintuiți acolo, veți putea să-mi ațintiți ochii și sufletul spre acele spectacole?

„Destinul nostru este rezultatul personalității noastre“, spune Emerson în eseul său „Fate“, în *The Conduct of Life* [p. 41].

Aflați deci că voi fi acolo prezent doar cu trupul, dar absent cu sufletul și vă voi învinge astfel și pe voi, și acele jocuri.“ Iar aceia, deși auziseră aceste vorbe, l-au dus cu ei în ciuda voinței lui, dorind probabil să vadă cu propriii lor ochi lucrul acesta, anume, dacă el putea să facă ceea ce spusese. Dar când au sosit acolo și s-au așezat pe băncile pe care au putut, în jurul lor totul fierbea de patimile cele mai îngrozitoare.

El însă, închizându-și bine ușile ochilor, a interzis sufletului său să pătrundă în mijlocul unor fărădelegi atât de mari, și bine ar fi făcut dacă și-ar fi astupat și urechile! Dar s-a întâmplat ca, într-un anumit moment al luptei, cînd strigătul uriaș al întregii mulțimi l-a izbit cu violență, să fie învins de curiozitate și, cu toate că era pregătit să deteste și să biruie ceea ce vedea, indiferent ce s-ar fi întâmplat, el și-a deschis totuși ochii și pe dată sufletul său a fost străpuns de o rană cu mult mai gravă decât primise în trupul său cel pe care nu dorise să-l vadă, și mai de plâns decât cel pentru a cărui cădere se produsese urletul care a pătruns în urechile lui și care i-a deschis ochii, astfel încât a existat ceva prin care sufletul său a fost izbit și azvârlit afară din el; suflet care, până atunci, fusese mai degrabă cutezător decât tare, și cu atât mai slab, cu cât își imaginase despre sine că are puteri mai mari decât ar fi trebuit să-și imagineze despre Tine. Fiindcă, îndată ce a văzut sângele acela, a și sorbit sălbăticia celor prezenți și nu și-a mai întors privirile, ci și le-a fixat acolo, și se desfăta cu furia luptătorilor, fără să știe că se desfăta cu nelegiuirea acelei lupte și că se îmbăta de o plăcere sângeroasă. Și iată că nu mai era deloc cel care venise, ci devenise unul din mulțimea la care venise, un adevărat tovarăș al celor de care fusese adus. Ce să mai vorbesc? A privit, a urlat, s-a aprins până la nebunie; apoi a luat cu sine nebunia, prin care era îndemnat să se întoarcă iarăși acolo, nu numai cu aceia de care fusese târât mai înainte, ci chiar înaintea lor, și chiar târându-i și el pe alții.[56]

Putem desigur presupune că civilizarea omului a costat sacri- 103
ficiile cele mai mari. O epocă ce a creat idealul stoic trebuie să fi știut de ce l-a găsit și împotriva a ce. Epoca lui Nero a oferit un termen de comparație eficient renumitelor pasaje din Seneca, Scrisoarea a 41-a către Luciliu:

[56] *Ed. cit.*, Cartea a șasea, cap. VII și urm., pp. 220, 222–224. (*N.t.*)

Noi ne împingem unul pe altul la rele. În ce chip ar putea fi readuși pe calea cea bună cei pe care nimeni nu-i oprește, ci sânt împinși din spate de puhoi?…

Dacă vei întâlni un om neînfricat în primejdii, neîntinat de patimi, fericit în restriște, liniștit în mijlocul furtunilor, privind pe deasupra pe ceilalți oameni și de pe aceeași treaptă pe zei, nu vei fi oare cuprins de venerație pentru dânsul și nu vei spune: „Este aici ceva mai măreț și mai înalt decât pare că poate fi într-un biet trup"? S-a coborât într-însul o putere divină. Sufletul lui ales, cumpănit, înălțat deasupra lucrurilor și râzându-și de tot ce noi ne temem sau dorim este condus de o putere cerească. Nu este cu putință un lucru atât de minunat fără sprijinul unei puteri divine. De aceea prin cea mai însemnată parte din sine el este de acolo de unde se trage. Precum razele soarelui ating într-adevăr pământul, dar ele sunt din însuși soarele care le trimite, tot astfel un suflet măreț și sfânt, trimis de sus, ca să putem cunoaște mai de aproape divinitatea, viețuiește, ce-i drept, împreună cu noi, dar el rămâne legat de originea sa; de aceasta atârnă, către aceasta năzuiește; printre noi trăiește numai ca o icoană a binelui.[57]

104 Oamenii acelei epoci deveniseră suficient de maturi pentru a se identifica cu logosul întrupat, pentru a întemeia o societate pe care o unea o idee[58] în numele căreia ei se puteau iubi și se puteau numi frați[59]. Ideea unui μεσίτμς, unui mediator, în numele căruia au fost deschise noi căi ale iubirii, a devenit un fapt, și astfel societatea omenească a făcut un pas uriaș înainte. Aici nu dusese o filosofie născocită ingenios și speculativ, ci o necesitate elementară a masei ce vegeta în beznă spirituală. Au dat ghes aici, în mod evident, cele mai profunde necesități, căci în starea aceasta de lipsă a oricărei

[57] L. Annaeus Seneca, *Scrisori către Luciliu*, Scrisoarea a XLI-a, Editura Științifică, București, 1967, p. 102 și p. 101, trad. de Gheorghe Guțu. (*N.t.*)

[58] Înălțarea la „idee" este descrisă în Augustin, *ed. cit*., p. 243, Cartea a zecea, cap. VI și urm. Începutul cap. VIII sună astfel: „Voi depăși deci și această forță a naturii mele, urcând din treaptă în treaptă până la Acela care m-a alcătuit și astfel voi ajunge în întinderile și palatele largi ale memoriei mele…"

[59] Și adepții lui Mithra se numeau frați. În limbaj filosofic, Mithra era logosul emanat din Dumnezeu (Cumont, *Die Mysterien des Mithra*, p. 125).

înfrânări omenirii nu îi era bine.[60] Sensul acelor culte — mă refer la creștinism și mitraism — este limpede: domolirea morală a pulsiunilor animalice.[61] Vasta răspândire a celor două religii trădează ceva din acel sentiment al mântuirii, inerent primilor adepți și pe care în ziua de azi nu prea mai suntem în stare să-l împărtășim. Am putea să-l înțelegem din nou, dacă am reuși să vedem clar și ferm ce se petrece iarăși în vremurile noastre. Omul civilizat de astăzi pare a fi foarte departe de asta. El doar a devenit nevrotic. Așa ne-au dispărut și necesitățile comunității creștine; căci nu le mai cunoaștem sensul. Nu știm față de ce ar trebui ea să ne apere.[62] Pentru oamenii instruiți,

[60] Augustin, care a fost aproape de acea epocă a tranziției nu numai temporal, ci și spiritual, scrie în *Confesiunile* lui (Cartea a șasea, cap. XVI): „Și mă întrebam: dacă noi am fi nemuritori și am trăi într-o veșnică desfătare a trupului, fără niciun fel de teamă de a o pierde, pentru ce n-am fi noi deja fericiți; ori ce altceva mai căutăm să aflăm, neștiind că însuși lucrul acesta e cel care duce la marea nefericire; lucrul pe care eu, așa de afundat și de orb cum eram, nu l-aș fi putut cugeta, astfel încât să nu îmbrățișez lumina cinstei și frumusețea dată pentru ea însăși; o lumină pe care ochiul trupului n-o vede, dar care este întrezărită din ascunsul adânc al sufletului. Și nu băgam de seamă, nefericitul de mine, din care anume venă îmi izvora ea, fiindcă discutam toate aceste lucruri urâte cu prietenii mei cu toată încântarea, și n-aș fi putut să fiu fericit fără prieteni, nici chiar după simțirea pe care o aveam atunci, într-o atât de mare pornire a poftelor carnale; pe prietenii aceia îi iubeam într-un mod dezinteresat și simțeam că și ei mă iubesc pe mine la fel de dezinteresat.

O, căi întortochiate! Vai de sufletul cel necugetat, care a sperat că, dacă s-ar îndepărta de Tine, ar putea să aibă ceva mai bun! S-a întors și s-a răsîntors, ba pe spate, ba pe laturi, ba pe pântece, și a constatat că toate sunt aspre și că numai întru Tine este odihnă. Și iată că Tu ești de față și ne eliberezi de rătăcirile cele nefericite, și ne așezi pe calea Ta, ne mângâi și ne zici: „*Alergați! Eu vă voi ocroti și vă voi purta de grijă, și acolo,* pe calea cea dreaptă pe care mergeți, *vă voi da vouă izbânda*»." [*Ed. cit*., pp. 235–236, *N.t.*]

[61] Ambele religii propovăduiesc o morală categoric ascetică și o morală a faptei. Cea din urmă este valabilă mai ales despre cultul mitraic. Cumont spune că mitraismul își datorează reușitele valorii moralei sale „care educa în foarte mare măsură către acțiune" (*Mysterien des Mithra*, p. 133). Adepții mitraismului alcătuiau o „legiune sfântă" în lupta împotriva răului (Cumont, *loc. cit*., p. 133). Existau printre ei *virgines* = călugărițe, și *continentes* = asceți (*loc. cit*., p. 151[4]).

[62] Am lăsat în mod voit aceste fraze din edițiile mai vechi, deoarece sunt caracteristice pentru sentimentul fals de siguranță al *fin de siècle*. De atunci noi am

religiozitatea chiar s-a apropiat foarte mult de nevroză.[63] Trebuie scos în evidență, ce-i drept, că educația creștină întru spirit a dus, în mod inevitabil, la o subestimare vătămătoare a lui *physis* și a produs astfel într-un anume sens o caricatură optimistă a omului. Ni se pare că am fi prea buni și prea spiritualizați, și suntem prea naivi și prea optimiști. În două războaie mondiale s-a căscat din nou abisul lumii și ne-a dat o învățătură cum nu ne-am fi putut imagina mai cumplită. Știm acum de ce este capabil omul și ce riscăm dacă ar fi ca psihicul maselor să mai obțină vreodată supremația. Psihologia maselor este un egoism acumulat până în inimaginabil, căci țelul ei este imanent și nu transcendent.

105 Revenim astfel la întrebarea de la care am pornit, și anume dacă domnișoara Miller a creat ceva valoros cu poezia ei sau nu. Dacă luăm în considerare în ce condiții psihologice sau ținând de istoria moravurilor a luat naștere creștinismului, și anume într-o epocă în care cea mai cumplită cruzime era un spectacol de zi cu zi, înțelegem emoția religioasă ce cuprindea personalitatea în ansamblul ei și valoarea religiei care apăra omul culturii romane împotriva năvalei manifeste a răului. Pentru acei oameni nu era greu să rămână mereu conștienți de păcătoșenie, căci o vedeau zilnic etalată în fața ochilor. Domnișoara Miller însă nu doar subestimează „păcatul" ei, ci nu își mai dă seama nici de legătura dintre „mizeria apăsătoare și amarnică" și produsul ei religios. Astfel, acesta își pierde valoarea vie a caracterului religios. Nu pare să fie mult mai mult decât o

cunoscut orori despre care Roma nici măcar nu visase. Referitor la condițiile sociale din Imperiul Roman fac trimitere la Von Pöhlmann, *Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus*, ca și la Bücher, *Die Aufstände der unfreien Arbeiter 143 bis 129 vor Christus*. În faptul că o parte incredibil de mare a poporului lâncezea în cea mai neagră mizerie a sclaviei trebuie căutată probabil una dintre cauzele principale ale melancoliei stranii ce a străbătut întreaga epocă imperială romană. Nu este posibil pe o perioadă îndelungată ca aceia care se desfată în fericire să nu fie molipsiți inevitabil pe căile tainice ale inconștientului de tristețea adâncă și de mizeria și mai adâncă a fraților lor, unii dintre ei căzând în dezlănțuiri orgiastice, alții însă, aceia mai buni, în melancolia existențială stranie și suprasaturația intelectualilor de atunci.

63 Din păcate, și Freud s-a făcut vinovat de această eroare.

preschimbare sentimentală a eroticului, care se produce pe furiș și pe lângă conștiință și are de aceea principial cam aceeași valoare etică precum visul, care se produce și fără aportul nostru.

106 În măsura în care conștiința modernă se îndeletnicește pătimaș cu lucruri de o cu totul altă natură decât religia, aceasta precum și obiectul ei, păcătoșenia elementară, au dispărut în mare parte în inconștient. De aceea, în ziua de azi nu se crede nici în una, nici în cealaltă. Psihologia este acuzată de o fantezie necurată, când am putea atât de ușor, aruncând o privire chiar și numai fugitivă în istoria antică a religiilor și moravurilor, să ne convingem ce fel de demoni adăpostește sufletul omenesc. Cu acest fapt de a nu crede în cruzimea naturii umane se leagă neînțelegerea față de însemnătatea religiei. Transformarea inconștientă a unei forțe pulsionale în acțiune religioasă este ceva fără valoare etică și adesea nimic altceva decât putere isterică, indiferent dacă produsul ei ar fi să fie valoros din punct de vedere estetic. Decizie estetică există numai acolo unde conflictul este conștient în toate aspectele sale. Același lucru e valabil despre atitudinea religioasă: ea trebuie să fie conștientă de ea însăși și de motivarea ei, ca să semnifice mai mult decât o imitație inconștientă.[64]

107 Creștinismul a înfrânat, prin munca secular de educație, pulsionalitatea animalică a Antichității ca și a secolelor barbare ce au urmat într-atât, încât a putut fi eliberată o mare cantitate de forțe pulsionale pentru edificarea unei civilizații. Efectul acestei educații s-a manifestat mai întâi într-o schimbare fundamentală de atitudine, și anume în fuga de realitate și în transcendența primelor veacuri creștine. Această epocă aspira la interiorizare și la abstracțiune spirituală. Era potrivnică naturii. Amintesc de pasajul menționat de Burckhardt din Augustin: „și iată că oamenii se duc să admire

[64] Un teolog care-mi reproșa convingeri anticreștine a ignorat total că Hristos n-a spus niciodată: „Dacă voi nu *rămâneți* ca niște copii", ci a accentuat mai degrabă: „Dacă voi nu *deveniți* ca niște copii." Asta trimite la tocirea îngrijorătoare a simțirii religioase. Doar este imposibil de ignorat întreaga dramă a renașterii *in novam infantiam!*

înălțimile munților și valurile uriașe ale mării […] în timp ce pe ei înșiși se lasă în plata Domnului"[65].

108 Dar nu era numai frumusețea estetică a lumii, care putea tulbura, ademenitor și distrâgând atenția, concentrarea asupra unui țel spiritual și transcendent, ci din natură emanau și înrâuriri demonice sau magice.

109 Excelentul cunoscător al cultului mitraic Franz Cumont spune următoarele despre uniunea antică cu natura:

> Zeii erau pretutindeni și se amestecau în toate procesele vieții cotidiene. Focul, care pregătea hrana credincioșilor și îi încălzea, apa, care le potolea setea și îi curăța, chiar aerul pe care îl respirau, precum și ziua care îi lumina, toate erau obiectul venerației lor. Poate că nicio altă religie nu le-a dat adepților ei în aceeași măsură ca mitraismul prilej de rugăciune și motiv de reculegere. Când inițiatul se îndrepta seara spre grota sacră, care era ascunsă în singurătatea pădurii, atunci la fiecare pas tot felul de impresii noi provocau în inima lui o emoție mistică. Stelele care străluceau pe cer, vântul care mișca frunzișul, izvorul sau pârâul care se grăbeau la vale murmurând, chiar și pământul pe care pășea piciorul său — totul era divin în ochii săi, iar întreaga natură care-l împresura trezea în el o sfială plină de un profund respect resimțit în fața forțelor infinite care lucrau în univers.[66]

110 Uniunea religioasă cu natura este zugrăvită de Seneca astfel:

> Când ajungi într-o pădure cu copaci peste măsură de înalți, ale căror ramuri, acoperindu-se unele pe altele, îți răpesc vederea cerului, atunci înălțimea copacilor, taina locului, umbra deasă și nepătrunsă de care te minunezi te fac să crezi într-o putere divină. Bolta adâncă a unei peșteri cu pereții roși în stânca unui munte ce stă atârnat deasupra, nefăcută de mâna omului, ci larg săpată de natura însăși, îți înfioară sufletul de un fel de simțire religioasă. Cinstim izvoarele marilor fluvii și înălțăm altare, atunci când din adâncul pământului izbucnește un râu întreg. Ne închinăm la

[65] *Confesiuni*, *ed. cit.*, Cartea a zecea, cap. VIII, p. 346. (*N.t.*)
[66] *Mysterien der Mithra*, p. 135.

izvoarele de apă caldă și lacurile întunecate, nemăsurat de adânci, le ținem de sfinte.[67]

111 Într-o opoziție crasă cu sentimentul religios antic al naturii se află înstrăinarea creștină de lume, evocată în mod plastic de Augustin:

> Dar ce iubesc eu, de fapt, când Te iubesc pe Tine? Nu iubesc nici frumusețea trupului, nici podoaba timpului, nici strălucirea luminii, care, iată, este atât de dragă ochilor acestora, nici dulcile melodii ale cântecelor de toate felurile, nici mireasma îmbătătoare a florilor, a uleiurilor parfumate și a aromatelor, nici mana și mierea, nici membrele potrivite pentru îmbrățișările trupești; atunci când eu îl iubesc pe Dumnezeul meu, nu pe acestea le iubesc; și totuși eu iubesc o anumită lumină, o anumită voce, o anumită mireasmă, o anumită hrană și o anumită îmbrățișare, când eu iubesc pe Dumnezeul meu — lumina, vocea, mireasma, mâncarea, îmbrățișarea ființei mele lăuntrice, acolo unde, pentru sufletul meu, strălucește o lumină pe care spațiul n-o poate cuprinde; și unde răsună o melodie pe care timpul n-o ia cu sine; și unde adie un parfum pe care suflarea vântului nu-l risipește; și unde se simte gustul unei mâncări, pe care lăcomia nu-l micșorează; și unde există îmbrățișări pe care săturarea nu le desparte; iată ce iubesc eu când îl iubesc pe Dumnezeul meu.[68]

112 Lumea și frumusețea ei trebuiau evitate, nu doar din cauza vanității și efemerității lor, ci din pricină că iubirea pentru creație făcea curând din om sclavul ei, așa cum spune Augustin că oamenii „amore subduntur eis [din dragoste pentru ele li se supun lor] (și anume lucrurilor create), et subditi iudicare non possunt [și cele ce se supun nu pot să judece]“[69]. Înclinația lor către lucruri îi face să fie legați de ele, fiind păgubiți până și de puterea de judecată. Am putea considera desigur că este posibil să iubim ceva, adică să avem o atitudine pozitivă față de ceva, fără a cădea, lipsiți de orice voință,

[67] *Scrisori către Luciliu*, Scrisoarea a XLI-a, *ed. cit.*, p. 101 (*N.t.*)
[68] *Confesiuni*, *ed. cit.*, Cartea a zecea, cap. VI, p. 250 (*N.t.*).
[69] *Idem*, p. 240. (*N.t.*)

pradă acelui obiect, pierzându-ne astfel chiar și judecata rațională. Însă Augustin îi cunoaște pe oamenii din vremea lui și, în afară de aceasta, știe câtă divinitate și supremație divină sunt inerente frumuseții lumii.

113 Quae quoniam rerum naturam sola gubernas,
nec sine te quicquam dias in luminis oras
exoritur neque fit laetum neque amabile quicquam…[70]

Astfel o cântă Lucrețiu pe „alma Venus" ca principiu atotstăpânitor al naturii. Omul este lăsat neputincios la discreția unui atare *daimonion*, dacă nu respinge *a limine* și categoric această influență ademenitoare. Căci nu este vorba numai despre senzualitate și ispita estetică, ci și — ceea ce este decisiv — despre păgânătate și legătura religioasă a acesteia cu natura (fig. 7). Întrucât zeii sălășluiesc în făpturi, omul este supus acestora și de aceea trebuie să se separe total de ei pentru a nu fi copleșit de puterea lor. În această privință exemplul menționat mai sus al lui Alipius este extrem de instructiv. Dacă fuga de lume reușește, atunci omul poate să edifice în interiorul său o lume spirituală, care ține în cele din urmă piept asaltului impresiilor senzoriale. Lupta împotriva lumii simțurilor a făcut posibilă apariția unei gândiri independente de ceea ce este exterior. Omul a dobândit acea *independență a ideii*, care s-a putut opune impresiei estetice, așa încât gândul nu a mai fost înlănțuit de efectul emoțional al impresiei, ci a putut să se afirme mai întâi împotriva lui, iar ulterior chiar să se ridice la o contemplare reflexivă. A fost pus astfel în situația de a înfiripa o relație nouă și independentă cu natura, de a construi mai departe[71] pe acele temelii pe care le pusese spiritul antic și de a relua acel raport cu natura pe care izolarea creștină de lume îl abandonase. Pe planul spiritual nou dobândit

[70] [Traducerea germană citată de Jung îi aparține lui H. Diels.] „Fiindcă dar tu singură natura/ O cârmui, și pe țărmurii luminii/ Nimic nu poate-ajunge fără tine…" [Lucretius Carus, *Poemul naturii*, Editura Științifică, București, 1965, p. 22, trad. de Teodor Naum, *N.t.*]

[71] Cf. în acest sens Kerényi, *Die Göttin Natur*.

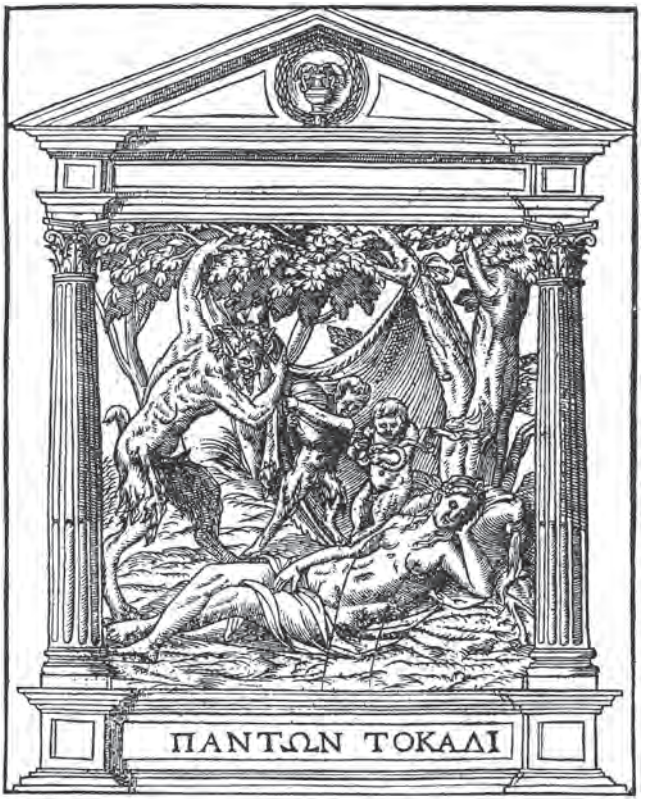


Fig. 7 Mama universului. *Le Songe de Poliphile* (sec. al XVI-lea).

se realizează acum o legătură cu lumea și natura, care, spre deosebire de atitudinea antică, nu a căzut pradă vrăjii obiectului, ci l-a putut privi pe acesta meditativ. Ceva din evlavia religioasă s-a infiltrat însă în atenția dedicată obiectului naturii, iar ceva din etica religioasă s-a împărtășit veridicității și loialității științifice. Cu toate că în vremea Renașterii sentimentul antic al naturii a pătruns simțitor în artă[72]

[72] Cf. Hartlaub, *Giorgiones Geheimnis*.

și în filosofia naturii[73] și a împins pentru un timp în fundal principiul creștin, independența rațională și intelectuală nou câștigată s-a afirmat totuși și a îngăduit spiritului într-o măsură tot mai mare să pătrundă în niște adâncimi ale naturii pe care epocile anterioare nici nu le bănuiseră. Cu cât se configura mai cu succes înaintarea și pătrunderea noului spirit științific, cu atât mai tare devenea cel din urmă — așa cum i se întâmplă întotdeauna învingătorului — captivul lumii pe care și-o cucerise. La începutul acestui secol, un autor creștin mai putea încă să înțeleagă spiritul modern, ca să zic așa, ca pe o a doua încarnare a logosului. „Sesizarea mai profundă a însuflețirii naturii în pictura și poezia modernă, spune KALTHOFF, intuiția vie, de care nu mai vrea să se lipsească nici știința în lucrările ei cele mai stricte, ne fac să întrevedem lesne cum logosul filosofiei grecești, care i-a indicat tipului vechi de Hristos propria viziune despre lume, dezbărat de caracterul său transcendent, celebrează o nouă întrupare."[74] Doar n-a durat mult până ce a trebuit să se admită că este mai puțin vorba despre o întrupare a logosului, cât mai degrabă despre prăbușirea lui *anthropos*, respectiv a lui *nous* în *physis*. Lumii îi erau uciși nu numai zeii, ci și sufletul. Prin deplasarea focalizării interesului de la lumea interioară spre cea exterioară, cunoașterea naturii a câștigat infinit de mult în comparație cu vremurile trecute, cunoașterea și experiența lumii interioare au scăzut însă în mod corespunzător. Interesul religios care trebuia să fie, în mod normal, cel mai puternic și, de aceea, factorul decisiv, s-a îndepărtat de lumea interioară, iar figurile dogmei alcătuiesc în lumea noastră niște rămășițe străine și de neînțeles, care sunt expuse oricărui tip de critică. Până și psihologiei moderne îi este deosebit de greu să revendice sufletului omenesc un drept la existență și să facă un lucru credibil din faptul că sufletul este o formă a ființării cu însușiri ce pot fi cercetate, putând fi de aceea obiectul unei științe empirice; că el nu depinde doar de un exterior, ci posedă și un interior autonom și că reprezintă nu numai o conștiință a Eului, ci și o existență

[73] Și anume în alchimie. Vezi în acest sens scrierea mea *Paracelsus als geistige Erscheinung* [par. 184, 198 și urm., 228 și urm.].

[74] *Die Entstehung des Christentums*, p. 154.

ce poate fi dedusă, în esență, numai indirect. Unei astfel de concepții, mitul, adică dogma bisericească, îi apare ca o adunătură de aserțiuni absurde, căci sunt imposibile. Raționalismul modern este educativ și chiar se mândrește moralmente cu tendințele sale iconoclaste. Ne mulțumim în general cu concepția puțin inteligentă că enunțurile dogmei vizează o imposibilitate concretă. Dar că ea ar putea fi expresia simbolică a unui conținut anume de idei — asta nu trece aproape nimănui prin minte. Doar nu am ști să indicăm așa, pur și simplu, în ce constă această idee. Și ce nu știu „Eu" — efectiv nu există. De aceea, pentru această prostie raționalistă nici nu există un psihic nonconștient.

Simbolul nu este o alegorie și nici un *semeion* ([grec.] semn), ci 114
imaginea unui conținut care în mare parte transcende conștiința. Mai trebuie să descoperim că astfel de conținuturi sunt *reale*, adică *agentia*, cu care nu numai că este posibilă, dar este chiar necesară o confruntare.[75] Făcând această descoperire nu vom rata să înțelegem și despre ce tratează dogma, ce formulează ea și pentru ce a fost creată.[76]

[75] Vezi în acest sens scrierea mea *Relațiile dintre Eu și inconștient*, par. 353 și urm. [vezi *ed. rom. cit.*, *N.t.*].

[76] Când am scris această carte, lucrurile îmi erau încă totalmente obscure și nu am știut ce altceva să fac decât să citez următorul pasaj din Scrisoarea a 41-a a lui Seneca adresată lui Luciliu (*ed. cit.*, p. 100): „Foarte bună și sănătoasă treabă faci, dacă […] stăruiești să mergi pe calea înțelepciunii, pe care nu e nevoie să o ceri zeilor, de vreme ce poți s-o realizezi prin tine însuți. N-ai de ce ridica mâinile la cer și nici de ce ruga pe păzitorul templului să te lase să-i vorbești zeului la ureche, ca și cum te-ar asculta mai bine: zeul este în preajma ta, este cu tine, este înăuntrul tău. Da, Luciliu. Înăuntrul nostru este un spirit divin, veghind și la bine, și la rău și păzindu-ne. El se poartă cu noi așa cum ne purtăm și noi cu dânsul. Nu există un om virtuos străin de divinitate. Ar putea oare să se înalțe cineva deasupra sorții, dacă n-ar fi ajutat de zeu? El ne dă sfaturi minunate și alese. *În orice om de bine sălășluiește un zeu: Taina e care din zei, dar un zeu locuiește…*"

V.
CÂNTECUL FLUTURELUI DE NOAPTE

115 La scurt timp după evenimentele descrise mai sus, domnișoara Miller a plecat în călătorie de la Geneva la Paris; ea spune:

Oboseala mea în tren a fost atât de mare, încât abia dacă am putut dormi o oră întreagă. În cupeul de dame era cumplit de cald.

116 La ora patru dimineața a observat un fluture de noapte care zbura în compartiment spre lumină. A încercat să readoarmă. Dar brusc i s-a impus următoarea poezie:

The moth to the sun
I longed for thee when first I crawled to consciousness
My dreams where all of thee when in the chrysalis I lay.
Oft myriads of my kind beat out their lives
Against some feeble spark once caught from thee.
And one hour more — and my poor life is gone;
Yet my last effort, as my first desire, shall be
But to approach thy glory; then, having gained
One raptured glance, I'll die content,
For I, the source of beauty, warmth and life
Have in his perfect splendor once beheld![1]

[1] Vezi traducerea poeziei în Anexe. (*N.t.*)

Înainte de a analiza materialele pe care le aduce domnișoara 117
Miller pentru înțelegerea poeziei, vrem să aruncăm din nou o privire asupra stării psihice în care s-a născut poezia. De la ultima manifestare directă a inconștientului par să fi trecut câteva săptămâni sau luni, perioadă despre care nu știm nimic. Noi nu aflăm nimic legat de stările, dispozițiile și fantasmele din acest interval de timp. Dacă e să tragem vreo concluzie din această tăcere, ea ar fi de pildă aceea că în intervalul scurs între poezii nu s-a întâmplat efectiv nimic important, așadar că noua poezie este iarăși un segment ieșit în vileag din elaborarea inconștientă a complexului, elaborare ce se derulează pe parcursul a câteva luni. Este vorba mai mult ca sigur despre același conflict ca mai înainte.[2] Produsul anterior, Imnul Creatorului, are însă puține asemănări cu poemul de-acum. Poezia de față are un caracter lipsit de speranță, melancolic: fluturele de noapte și soarele, două lucruri ce nu se întâlnesc niciodată. Se ridică însă întrebarea: oare trebuie un fluture de noapte să ajungă într-adevăr la soare? Noi cunoaștem vorba despre fluturele de noapte care zboară în lumină și își arde aripile, nu însă și legenda despre un fluture de noapte care năzuiește către soare. În mod evident, aici se condensează două lucruri care nu au foarte multă legătură unul cu celălalt în ceea ce privește sensul lor; mai întâi fluturele de noapte care zboară în jurul sursei de lumină până ce se arde, apoi imaginea unei ființe mici efemere, de pildă musca efemeră, care tinde, într-un jalnic contrast cu veșnicia astrelor, să ajungă la lumina cea nepieritoare. Această imagine amintește de *Faust:*

Privește,-n raza soarelui ce-apune
Colinele-nverzite licăresc;
El pleacă, scade, ziua-a dispărut;
Grăbit, el naște-o altă zi departe.
De ce n-am aripi să mă smulg din lut,
Cu el, cu el întruna să mă poarte?

[2] Complexele obișnuiesc să aibă o mare stabilitate, chiar dacă manifestările lor exterioare se schimbă caleidoscopic. Cercetările experimentale m-au convins din belșug de acest fapt. (Experimente asociative diagnostice 1904–1910.)

În raza unei seri eterne, blînd
Mi s-ar întinde-o lume la picioare…

Dar zeul stă în prag, și-ncet declină;
Doar noua năzuință se nalță ca o stea:
Să beau eterna lui lumină,
Cu ziua-n ochi, cu noaptea-n urma mea,
Cu cerul sus, iar marea sub mine să stropească,
În timp ce el slăbește, o! mîndrul vis al meu.
Vai! la aripa spiritului, cît de greu
I se adaugă o aripă trupească![3]

118 Nu mult după aceea vede Faust „un cîine negru pe mirişti cum aleargă“[4], cânele, care este diavolul, ispititorul însuși, în al cărui foc diabolic, infernal își va pârjoli Faust aripile. Pe când credea că își dedică imensu-i dor frumuseții soarelui și pământului, „s-a părăsit pe sine“ din cauza aceasta și a ajuns în mâinile răului.

Da, blîndului terestru soare
Întoarce-i iute spatele, și hai![5]

spusese Faust puțin înainte, recunoscând corect situația, căci venerarea frumuseții naturii îl duce pe creștinul medieval la idei păgâne, care stau, în aceeași propensiune antagonică, alături de religia lui conștientă, precum făcea odinioară mitraismul o concurență amenințătoare creștinismului.[6]

119 Dorul lui Faust i-a fost pierzanie. Năzuința sa după lumea de dincolo l-a dus, în consecință, la un dezgust de viață, făcându-l să ajungă în prag de sinucidere.[7] Dorul de frumusețea lumii de aici l-a

3 *Faust*, Partea întîi [„Țărani sub tei“, *ed. cit.*, pp. 24–25, *N.t.*].
4 *Idem*, p. 26. (*N.t.*)
5 *Faust*, Partea întîi [„Noapte“, *ed. cit.*, p. 17, *N.t.*].
6 Ultima încercare, nereușită după cum se știe, de a lăsa ca religia naturii să învingă asupra creștinismului a fost făcută de Iulian Apostatul.
7 La această rezolvare a problemei s-a tins într-un mod asemănător prin izolarea de lume din primele secole postcreștine (așezările anahoreților din deșerturile

dus din nou la pierzanie, îndoială și durere, până la moartea tragică a Margaretei. Greșeala lui a fost că a urmat neînfrânat în ambele direcții imboldul libidoului, ca un om de mare și nepotolită pasiune. El mai ilustrează o dată conflictul colectiv de la trecerea spre era noastră, dar — ceea ce este remarcabil — în ordine inversă. Împotriva căror forțe ale ispitei trebuia să se apere creștinul prin speranța sa absolută într-o lume de dincolo ne arată exemplul menționat de mai multe ori al lui Alipius. Acea cultură trebuia să piară, întrucât însăși omenirea se revolta împotriva ei. După cum este știut, încă înainte de răspândirea creștinismului o așteptare stranie a mântuirii pusese stăpânire pe omenire. Un precipitat al acestei atmosfere ar putea să fie egloga lui Vergiliu:

> Ultima Cumaei venit iam carminis aetas:
> magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.
> Iam redit et Virgo[8], redeunt Saturnia regna,
> Iam nova progenies caelo demittitur alto.
> Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
> desinet ac toto surget gens aurea mundo,
> casta fave Lucina: tuus iam regnat Apollo.
> […]
> te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri,
> inrita perpetua solvent formidine terras.
> Ille deum vitam accipiet, divisque videbit

Orientului). Oamenii se mortificau în spiritualizare, refugiindu-se astfel de cruzimea extremă a civilizației romane aflate în decadență. Asceza se întâlnește mereu acolo unde instinctualitatea animalică este încă atât de puternică, încât ea trebuie ucisă cu forța. Chamberlain (*Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*) vede în acest fapt o sinucidere biologică, din cauza bastardării fără măsură a popoarelor mediteraneene de atunci. Eu cred că hibridarea face mai degrabă ca indivizii să fie primitivi și plini de viață. După toate aparențele, erau oameni etici, care, sătui de melancolia acelei epoci, care era o expresie a sfâșierii individului, își puneau capăt vieții, pentru a face să piară în ei o atitudine depășită.

8 Δίκη (Dreptatea [Dice]), fiică a lui Zeus și a lui Themis, care părăsise din epoca de aur pământul sălbăticit.

permixtos heroas et ipse videbitur illis,
pacatumque reget patriis virtutibus orbem.[9]

120 Întorsătura bruscă spre asceză care s-a petrecut odată cu răspândirea generală a creștinismului a adus pentru mulți o nouă aventură: instituția monahală și anahoretismul. Faust parcurge drumul invers: pentru el idealul ascetic este aducător de moarte. El luptă pentru eliberare și câștigă viața, predându-se răului, dar astfel devine aducătorul morții pentru ceea ce iubește cel mai mult: Margareta. El se smulge de durere și își jertfește viața muncii, salvând viețile multora.[10] Dubla lui misiune ca mântuitor și aducător de moarte este sugerată prealabil, încă în prima parte:

Wagner:

Ce trebuie, mărite învățat,
Să simți, primind adînca lor cinstire?
…

[9] *Bucolicele*, Egloga IV. [Jung citează traducerea germană din Norden, *Die Geburt des Kindes*, p. 14, aparținându-i lui R.A. Schröder.]

„Iată veacul cel din urmă al Sibilei a sosit/ Și din nou începe șirul secolelor ce-au să vie./ Se întoarce și Fecioara și saturnica domnie,/ O progenitură nouă se coboar-acum din cer./ Pruncului cu care, însă, veacul, mai întâi, de fier/ Va-nceta și-n toată lumea cel de aur va să vină/ (Febus chiar acum domnește) ocrotire dă-i, Lucină!“ […] Chiar de mai rămâne urma crimelor de altădată,/ Lumea va scăpa sub tine de o frică necurmată./ Pruncul va primi viața zeilor și-i va vedea/ Pe eroi în rând cu zeii; între ei și el va sta/ Și va cârmui Pământul, împăcat de-al său părinte.“

Vergiliu, *Bucolice*, Egloga IV, Pollio, Editura Mondero, București, 2008, v. 4–10 și 13-17, trad. de Teodor Naum. (*N.t.*)

Datorită acestei egloge a avut Vergiliu mai târziu onoarea de a fi un poet cvasicreștin. Tot ei îi datorează și rolul de ghid al lui Dante [în *Divina Comedie*, *N.t.*].

[10] *Faust*, Partea a doua, Actul V:

O mlaștină sub munte s-a întins/ Spurcînd tot ce-am durat prin stăruință;/ Să scurg infectul smîrc de pe cuprins/ [Ar fi cea de pe urmă biruință./] Atîtor milioane-aș deschide perspective… [„Marea curte interioară a palatului“, *ed. cit.*, p. 236, *N.t.*]

Faust:

În felu-acesta, cu drăcești licori,
Aici pe înălțimi și-n văi cu flori,
Noi am făcut ravagii mai grele decît ciuma!
Chiar eu ajuns-am mii să otrăvesc;
Ei au murit, iar eu, poftim, trăiesc,
Și-aud cum ucigașii sînt lăudați acuma.[11]

Tocmai în asta constă însemnătatea profundă a lui *Faust* goetheean, în faptul că dă expresie în cuvinte unei probleme ce se pregătea de mai multe secole, așa cum o făcuse drama lui Oedip pentru sfera civilizației elene. Care să fie calea de ieșire, între Scylla negării lumii și Caribda afirmării ei? 121

Tonul plin de speranță care și-a croit drum în imnul către Dumnezeul creator nu avea cum să dureze prea mult la autoarea noastră. Atitudinea doar promite, iar de cuvânt nu se ține niciodată; vechiul dor va reveni, căci este o particularitate a tuturor complexelor elaborate doar în inconștient că nu pierd nimic din cantitatea lor inițială de afect, cu toate că manifestările lor exterioare se pot schimba aproape nelimitat. Putem privi de aceea prima poezie ca pe o încercare inconștientă de a soluționa conflictul printr-o atitudine religioasă pozitivă, de pildă oarecum în felul în care veacurile anterioare își rezolvau conflictele conștiente opunându-le unui punct de vedere religios; această încercare dă greș. Urmează acum cu cea de-a doua poezie o a doua tentativă, care are o rezolvare categoric mai lumească; ideea sa este lipsită de echivoc: numai o dată (*having gained one raptured glance…*) și apoi să moară. Din sferele lumii religioase de dincolo, privirea se îndreaptă, ca la Faust[12], către soarele lumii de dincoace. Și deja se amestecă aici ceva ce are 122

[11] *Faust*, Partea întîi [„Țărani sub tei", *ed. cit.*, pp. 23 și 24, *N.t.*].

[12] Faust, Partea I, *idem*.

Faust (în timpul plimbării):

„De ce n-am aripi să mă smulg din lut,/ Cu el, cu el întruna să mă poarte?/ În raza unei seri eterne, blînd/ Mi s-ar întinde-o lume la picioare"… „Doar noua năzuință se naltă ca o stea:/ Să beau eterna lui lumină" [pp. 24 și 25, *N.t.*].

un alt sens; și anume fluturele de noapte, care zboară în jurul luminii, până ce-și arde aripile.

123 Trecem acum la ceea ce aduce domnișoara Miller pentru înțelegerea poeziei:

> Această poezioară mi-a produs o impresie profundă. Nu am putut găsi imediat, ce-i drept, o explicație suficient de clară și de directă. Însă câteva zile mai târziu, când am luat în mână din nou o anumită scriere filosofică, pe care o citisem iarna trecută la Berlin și care mă entuziasmase, și i-am citit-o cu voce tare unei prietene, am dat peste următoarele cuvinte: „La même aspiration passionnée de la mite vers l'étoile, de l'homme vers Dieu."[13] Uitasem aceste cuvinte cu desăvârșire, dar mi s-a părut foarte evident că exact ele ieșiseră din nou la iveală în poezia mea hipnagogică. Mi-a mai venit în minte și o dramă văzută acum câțiva ani: „La Mite et la Flamme", ca fiind o altă posibilă cauză a poeziei. Se vede cât de des mi-a fost întipărită expresia „fluture de noapte".[14]

124 Impresia profundă produsă de poezie asupra autoarei ei înseamnă că ea exprimă un conținut sufletesc la fel de intens. În expresia „aspiration passionnée" ne întâmpină dorul pasional al fluturelui de noapte după astru, al omului după Dumnezeu, adică fluturele de noapte este domnișoara Miller însăși. Ultima ei observație, că expresia „fluturele de noapte" i-a fost adesea întipărită, vrea să spună că s-a gândit de atâtea ori fără să vrea că numele „fluture de noapte" i se potrivește ei înseși. Dorul ei de Dumnezeu se asemuiește cu dorul fluturelui de noapte după „astru". Cititorul își va aminti că această expresie se găsește deja în materialul anterior: „When the morning stars sang together" — când aștrii dimineții cântau împreună —, adică ofițerul de pe vas cânta în timpul străjii de noapte pe punte. Dorul de Dumnezeu se aseamănă cu acel dor după astrul cântător al dimineții. În capitolul anterior s-a arătat că această

[13] Aceeași aspirație pasionată a fluturelui de noapte spre astru, a omului spre Dumnezeu. (*N.t.*)

[14] *Loc. cit.*, p. 47.

analogie era de așteptat — „sic parvis componere magna solebam“ [așa obișnuiam să compar ceea ce este mare cu ceea ce este mic].

Este cum vrem s-o numim, rușinos sau revoltător, că dorul 125
superior al omului, care abia el îl face de fapt realmente om, stă în apropiere atât de imediată de omenesc, prea omenesc. Tindem de aceea să tăgăduim o atare legătură în ciuda faptelor ineluctabile. Un timonier cu pielea brună și mustața neagră și… ideea religioasă supremă…? Nu vrem să punem la îndoială incomensurabilitatea acestor două lucruri. Ele au însă ceva comun: sunt amândouă obiectul unei dorințe iubitoare, și mai rămâne de văzut dacă natura obiectului schimbă ceva din felul libidoului sau dacă nu este în ambele cazuri aceeași dorință, adică același proces emoțional. Căci din punct de vedere psihologic nu este nicidecum clar — pentru a folosi o comparație banală — dacă apetitul în sine are ceva de-a face cu natura dorinței. În exterior desigur că nu-i lipsit de însemnătate ce obiect este râvnit, dar lăuntric este cel puțin la fel de important de ce natură este procesul dorinței. Căci acesta poate să fie pulsional, inevitabil, neinhibat, nestăpânit, lacom, nerezonabil, senzorial etc. sau rațional, cugetat, stăpânit, coordonat, armonios, etic, reflectat etc. Pentru aprecierea psihologică acest „cum“ este mai important decât „ce“-ul — „si duo faciunt idem, non est idem“ [dacă doi fac același lucru nu este același lucru].

Felul dorinței este atât de important, întrucât conferă obiectului 126
trăsătura estetică și morală a frumosului și binelui, influențând astfel în mod decisiv relația noastră cu semenii și lumea. Natura este frumoasă, pentru că o iubesc, iar bun este tot ceea ce consideră simțirea mea ca fiind „bun“. Valorile rezultă în primul rând din felul reacției subiective. Astfel nu este nicidecum negată existența așa-numitelor valori „obiective“. Ele capătă însă valabilitate grație unui consens general. În sfera erosului, devine perfect clar cât de puțin semnifică obiectul și cât de mult actul subiectiv.

Domnișoara Miller nu părea să simtă prea multe pentru ofițer, 127
ceea ce este omenește de înțeles. Și totuși din acea relație decurge un efect profund și de lungă durată, care include în problemă chiar și divinitatea. Dispozițiile provocate aparent de aceste obiecte atât

de diferite nu prea vin de fapt de acolo, ci provin mai degrabă din trăirea subiectivă a iubirii. Aşadar, atunci când domnişoara Miller slăveşte divinitatea sau soarele, ea se referă de fapt la iubirea ei, acea pulsiune înrădăcinată în adâncurile fiinţei omeneşti.

128 Cititorul îşi va amini că în capitolul anterior a fost întocmit următorul lanţ de sinonime: cântăreţul — astrul cântător al dimineţii (Luceafărul de dimineaţă) — Dumnezeul sunetului — Creatorul — Dumnezeul luminii — al soarelui — al focului — al iubirii. Odată cu transformarea impresiei erotice din afirmare în negare, pentru obiect apar în mod precumpănitor simboluri *luminoase*. În cea de-a doua poezie, în care dorul cutează să iasă la iveală mai vădit, este chiar soarele pământesc. Întrucât libidoul s-a îndepărtat de obiectul concret, obiectul său a devenit mai întâi unul psihic, şi anume Dumnezeu. Din punct de vedere psihologic însă, Dumnezeu este numele unui complex de reprezentări, care se grupează în jurul unui sentiment foarte puternic; tonul afectiv este ceea ce-i de fapt caracteristic şi eficient la complex[15], el constituie o tensiune emoţională care se poate formula energetic. Atributele luminii şi focului evocă intensitatea tonului afectiv, fiind de aceea expresii ale energiei psihice care se manifestă ca libido. Când sunt venerate divinitatea, soarele sau focul (cf. fig. 13), atunci se venerează în mod nemijlocit intensitatea sau forţa, deci fenomenul energiei sufleteşti, libidoul. Fiecare forţă şi fiecare fenomen în genere sunt o anumită formă de energie. Forma este imagine şi mod de manifestare. Ea exprimă două feluri de lucruri: o dată energia care se configurează în ea şi în al doilea rând mediul în care se manifestă energia. Putem afirma pe de o parte că energia îşi creează propria imagine, iar pe de altă parte că energia este forţată de caracterul mediului să intre într-o anumită formă. Unii oameni vor deriva ideea de divinitate de la soare, alţii, în schimb, vor fi de părere că numinozitatea determinată de accentuarea afectivă este cea prin care soarelui i se recunoaşte importanţa divină. Cei dintâi cred, conform atitudinii şi temperamentului lor, mai mult în eficienţa cauzală a mediului, ceilalţi, mai degrabă în

[15] Cf. Jung, *Despre psihologia Dementiei praecox* [par. 77 şi urm.] şi *Despre energetica sufletului* [par. 200 şi urm.].

Fig. 8 Venerarea învățăturii budiste ca disc al soarelui.
Templul budist de la Amarāvatī (sec. II–III).

spontaneitatea trăirii sufletești. Mă tem că aici este vorba despre cunoscuta întrebare: care a fost mai întâi, oul sau găina? Eu mă alătur totuși punctului de vedere că fenomenul psihoenergetic nu numai pentru că deține în acest caz prioritatea, ci și explică mult mai mult decât ipoteza despre primatul cauzal al mediului înconjurător.

De aceea sunt de părere că în general energia psihică, libidoul, 129
creează imaginea divinității folosind un model arhetipal și că prin urmare omul dovedește prețuire divină față de forța sufletească ce acționează în el (fig. 8). Ajungem astfel la concluzia supărătoare că — din perspectivă psihologică —, deși imaginea divină este un fenomen real, ea este în primul rând unul subiectiv. Așa cum spune Seneca: „Dumnezeu îți este aproape, el este cu tine, în tine“; sau

cum spune *Întâia epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Ioan:* „pentru că Dumnezeu este iubire“ și „de ne iubim unul pe altul, Dumnezeu rămâne întru noi“.[16]

130 Celui care înțelege prin libido numai acea energie psihică de care dispune conștiința i s-ar părea, desigur, o relație religioasă astfel definită ca fiind un joc ridicol cu sine însuși. Este însă vorba despre acea energie ce aparține arhetipului, respectiv inconștientului și care, de aceea, nu ne stă nouă la dispoziție. Acest aparent „joc cu sine însuși“ nu este, prin urmare, nicidecum ridicol, ci extrem de important. A purta un Dumnezeu în sine vrea să zică multe: este garanția fericirii, puterii, ba chiar a atotputerniciei, în măsura în care aceste atribute îi revin divinității. A-l purta în tine pe Dumnezeu înseamnă, din câte se pare, aproape la fel de mult cu a fi tu însuți Dumnezeu. În creștinism, în care, ce-i drept, reprezentările și simbolurile senzoriale grosiere sunt pe cât posibil suprimate, se găsesc urme ale acestei psihologii. Mai clară este însă deificarea în misterele păgâne, în care mistul este el însuși înălțat prin inițiere la venerare divină: la sfârșitul consacrației în misterele sincretice ale lui Isis[17], el este încoronat cu cununa din frunze de palmier, ridicat pe un piedestal și venerat ca Helios (fig. 9). În papirusul magic editat de Dieterich ca *Mithrasliturgie* [Liturghia mitraică] un ἱερὸς λόγος al mistului sună astfel: Ἐγώ εἰμι σύμπλανος ὑμῖν ἀστὴρ καὶ ἐκ τοῦ βάθους ἀναλάμπων.[18]

131 Mistul devine, în extazu-i religios, egal astrelor, exact așa cum un sfânt din Evul Mediu devine, prin stigmatizare, egal lui Hristos.

[16] I *Ioan* 4, 8 și 12. „Caritas“ a Vulgatei corespunde grecescului ἀγάπη. Acest cuvânt neotestamentar derivă ca ἀγάπησις (iubirea) de la ἀγάπᾶν, a iubi, a respecta, a lăuda, a consimți etc. Ἀγάπη este de aceea neîndoielnic o funcție psihică.

[17] Apuleius, *loc. cit.*, lib. XI, p. 240: „At manu dextera gerebam flammis adultam facem: et caput decore corona cinxerat, palmae candidae foliis in modum radiorum prosistentibus. … Sic ad instar Solis exornato, et in vicem simulacri constituto…“ [„În mâna dreaptă țineam o torță aprinsă, pe cap aveam o frumoasă coroană de palmier, ale cărei frunze se înălțau ca niște raze în jurul capului meu. … Astfel împodobit asemenea Soarelui, apărui ca o adevărată statuie…“ (*Măgarul de aur*, *ed. cit.*, p. 306).]

[18] „Eu sunt o stea, care merge cu voi pe traiectoria ei schimbătoare și luminează din adânc.“ Dieterich, *Eine Mithrasliturghie*, pp. 8/9.

Fig. 9 Inițierea lui Lucius. Ilustrație pe coperta interioară a Cărții a 11-a din: *Les Métamorphoses ou l'Asne d'or de L. Apulée* (1648).

Francisc din Assisi a ajuns chiar la o înrudire mai apropiată cu fratele soare și cu sora lună.[19]

132 Hipolit insistă asupra deificării viitoare a credinciosului: γέγονας γὰρ θεός (tu ai devenit Dumnezeu); ἔσῃ δὲ ὁμιλητὴς θεοῦ καὶ συγκληρονόμος Χριστοῦ (vei fi însoțitorul lui Dumnezeu și unul dintre moștenitorii lui Hristos). Despre deificare Hipolit spune: τοῦτ ἔστι τὸ γνῶθι σεαυτόν (Este acel „cunoaște-te pe tine însuți"[20].) Însuși Hristos își argumentează în fața iudeilor filiația lui divină prin referirea la *Psalmul* 82, 6: „Eu am zis: «Dumnezei sunteți»".[21]

133 Reprezentările deificării sunt străvechi. Credința veche o transpunea în timpul de după moarte, însă misterul o aduce deja în lumea aceasta. Cel mai frumos o prezintă un text egiptean; este cântul triumfal al sufletului ce se-nalță:

Eu sunt zeul Atum, cel ce singur eram.
Eu sunt zeul Ra la prima-i strălucire.
Eu sunt marele zeu, ce s-a creat pe sine… stăpânul zeilor, ce printre zei egal nu are.
Eu eram ieri și cunosc mâinele; câmpul de bătălie al zeilor s-a făcut când eu grăit-am. Cunosc numele acelui mare zeu, care în el sălășluiește.
Eu sunt zeul Min, la apariția lui, eu, care îmi pun penele pe cap.[22]
Eu sunt în țara mea, eu vin în orașul meu. Eu sunt împreună cu tatăl meu Atum zi de zi.

[19] Tot așa, regii sassanizi se numeau „frați ai soarelui și lunii". În Egipt, sufletul fiecărui stăpânitor era scindat din Horus solar.

[20] *Elenchos*, X, 34, 4, p. 293.

[21] [În Biblia noastră ortodoxă, *Psalmul* 81, 6, *N.t.*] *Ioan* 10, 34 și urm. [„Eu am zis: dumnezei sunteți?"]

[22] Cf. mai sus încoronarea. Pana — un simbol al puterii. Coroana de pene — cununa de raze. Încoronarea ca atare este deja o identificare cu soarele. De pildă, coroana cu ramuri apare pe monedele romane începând cu epoca în care cezarii erau identificați cu Sol invictus: „Solis invicti comes" [însoțitor al soarelui neînvins]. Nimbul sfinților este același lucru, și anume o imagine a soarelui, tot așa și tonsura. Preoții lui Isis aveau capetele proaspăt rase, lucioase, strălucind ca aștrii (vezi Apuleius, *loc. cit.*).

Necurăţenia mea este alungată, iar păcatul ce-n mine zăcea este lepădat. M-am spălat în cele două mari iazuri, aflate în Heracleopolis, în care jertfa oamenilor este purificată pentru acel mare zeu care acolo zăboveşte.
Merg pe drumul în care îmi spăl capul în lacul drepţilor. Ajung în ţinutul celor transfiguraţi şi intru pe magnifica poartă.
Voi, cei aflaţi în faţă, întindeţi-mi mâinile voastre, sunt eu, am devenit unul dintre voi. Eu sunt împreună cu tatăl meu Atum zi de zi.[23]

Deificarea are drept consecinţă, în mod necesar, o amplificare a 134
însemnătăţii şi puterii individuale.[24] Asta şi pare a fi ceea ce se intenţionează în primul rând; şi anume o fortificare a individului în raport cu prea marea lui slăbiciune şi nesiguranţă în viaţa personală. Întărirea conştiinţei forţei este însă numai o consecinţă exterioară a deificării, mult mai importante fiind procesele afective mai profunde. Cel care introverteşte libidoul, adică îl ia din obiectul exterior, cade mai întâi pradă urmărilor necesare ale introversiei: libidoul, care este îndreptat spre interior, spre subiect, recurge la trecutul individual şi scoate la suprafaţă din tezaurul amintirilor acele imagini timpuriu percepute ce readuc vremile în care lumea încă era plină şi rotundă. În primul rând şi mai presus de orice sunt amintirile copilăriei, iar printre ele imaginea tatălui şi a mamei. Ele sunt unice şi nepieritoare, şi de aceea nu este nevoie ca în viaţa adultului să existe prea multe greutăţi pentru a trezi din nou acele amintiri şi a le face să acţioneze. În religie, reînsufleţirea regresivă a imagoului patern şi matern joacă un rol important. Binefacerile religiei corespund efectelor ocrotirii copilului de către părinţi, iar sentimentele ei mistice îşi au rădăcinile în amintirea inconştientă a anumitor emoţii din prima copilărie, în amintirea acelor intuiţii arhetipale;

[23] „Das Hervorgehen am Tage aus der Unterwelt" („Ieşirea la lumina zilei din tărâmul de jos"). (Erman, *Ägypten*, pp. 459 şi urm.)

[24] În textul aşa-numitei Liturghii mitraice se spune: Ἐγὼ εἰμι σὺμπλανος ὑμῖν ἀστήρ καὶ ἐκ τοῦ βὰθους ἀναλάμπων οξυοξερθουθ. ταῦτά σου εἰπόντος εὐθέως ὁ δίσκος ἀπλωθήσεται (p. 8). [Eu sunt o stea, care merge cu voi pe orbita transformărilor sale şi luminează din adânc. (p. 9) De îndată ce ai rostit aceasta, discul soarelui se va deschide.]

cum spune imnul: „Eu sunt în țara mea, eu vin în orașul meu. Eu sunt împreună cu tatăl meu Atum zi de zi.“[25]

135 Tatăl vizibil al lumii este însă soarele, focul celest, și de aceea tată, zeu, soare, foc sunt sinonime mitologice. Faptul cunoscut că în forța soarelui este venerată marea forță de procreare a naturii exprimă limpede, pentru oricine eventual încă nu s-a lămurit, că omul venerează în divinitate energia arhetipului. Într-un chip deosebit de plastic apare această simbolistică în al treilea logos al papirusului comentat de Dieterich: după a doua rugăciune vin dinspre discul solar stele către mist, „cu câte cinci colțuri, foarte multe la număr și umplând întreg văzduhul“. „Când discul soarelui se va fi deschis, vei vedea un cerc incomensurabil și porți de foc, care sunt închise.“ Mistul rostește următoarea rugăciune: Ἐπακουσόν μου, ἄκουσόν μου ... ὁ συνδήσας πνεύματι τὰ πύρινα κλεῖθρα τοῦ οὐρανοῦ, δισώματος, πυρίπολε ... φωτὸς κτίστα ... πυρίπνοε ... πυρίθυμε ... πνευματόφως ... πυριχαρῆ ... καλλίφως ... φωτοκράτως ... πυρισώματε, φωτοδότα, πυρισπόρε, πυρικλόνε ... φωτόβιε ... πυριδῖνα, φωτοκινῆτα, κεραυνοκλόνε ... φωτὸς κλέος ... αὐξησίφως ... ἐνπυρισχησίφως ... ἀστροδάμα ....[26]

136 Invocația este, după cum se vede, aproape inepuizabilă în atribute de lumină și foc și mai poate fi comparată în exuberanța ei doar cu adjectivele analoage referitoare la iubire ale misticului creștin. Dintre numeroasele texte care pot intra în discuție ca exemple

[25] Cf. mai cu seamă ceea ce se rostește în *Evanghelia după Ioan:* „Iar Eu și Tatăl Meu una suntem“ (10, 30). „Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl“ (14, 9). „Credeți Mie că Eu sunt întru Tatăl și Tatăl întru Mine“ (14, 11). „Ieșit-am de la Tatăl și am venit în lume; iarăși las lumea și Mă duc la Tatăl“ (16, 28). „Mă sui la Tatăl Meu și Tatăl vostru și la Dumnezeul Meu și Dumnezeul vostru“ (20, 17).

[26] „Auzi-mă, ascultă-mă… tu, care ai închis cu duhul suflului tău zăvoarele de foc ale cerului, tu, cel cu două trupuri, tu, cel ce stăpânești focul, al luminii creator, cel cu suflarea de foc, cel temerar în foc, cel al cărui spirit luminează, cel care se bucură de foc, cel ce frumos luminează, cel care lumina o stăpânește, cel cu trupul de foc, cel care lumină dăruiește, cel care foc seamănă, cel ce clocotește ca focul, viu precum lumina, învârtejit precum focul, stârnind lumina, vuind ca fulgerul, al luminii slavă, cel ce sporește lumina, cel ce ține lumina focului, cel ce înfrânge astrele“ etc. (*loc. cit*, pp. 8/10 și 9).

concludente, aleg un pasaj din scrierile lui Mechthild von Magdeburg (1212–1277):

„O Doamne, iubește-mă intens și iubește-mă ades și iubește-mă 137
îndelung; cu cât mă iubești mai ades, cu atât mai pură eu devin; cu cât mă iubești mai intens, cu atât mai frumoasă eu devin; cu cât mă iubești mai îndelung, cu atât mai sfântă devin eu aici, pe pământ."

Dumnezeu răspunde: „Dacă te iubesc ades, asta vine de la natura mea, căci eu însumi sunt iubirea. Dacă te iubesc intens, asta vine de la dorința mea, căci și eu doresc să fiu iubit intens. Dacă te iubesc îndelung, asta vine de la eternitatea mea, căci eu sunt făr-de sfârșit."[27]

Regresia religioasă se servește desigur de imago-ul parental, dar 138
numai ca de un simbol, adică ea înveșmântează arhetipul cu imaginea părinților, așa cum ea explică energia acestuia prin reprezentările senzoriale ale focului, luminii, căldurii[28], rodniciei, forței de zămislire etc. În mistică, divinul contemplat lăuntric este adesea doar soare sau lumină și nu este personificat decât puțin sau deloc (fig. 10). În Liturghia mitraică se găsește, de pildă, un loc semnificativ: ἡ δὲ πορεία τῶν ὁρωμένων θεῶν διὰ τοῦ δίσκου, πατρός, θεοῦ φανήσεται.[29]

Hildegard von Bingen (1100–1178) se exprimă în felul următor: 139

Însă lumina pe care o văd nu este într-un singur loc, ci se revarsă și este mult mai luminoasă decât norul, care poartă soarele… Forma acestei lumini nu o pot recunoaște defel, așa cum nu pot să privesc cu desăvârșire

[27] Buber (ed.), *Ekstatische Konfessionen*, p. 66.

[28] Renan (*Dialogues et fragments philosophiques,* p. 168) spune: „Avant que la religion fût arrivée à proclamer que Dieu doit être mis dans l'absolu et l'idéal, c'est-à-dire hors du monde, un seul culte fût raisonnable et scientifique, ce fût le culte du soleil." [„Înainte ca religia să fi ajuns să proclame că Dumnezeu trebuie gândit în absolut și ideal, adică în afara lumii, un singur cult era rezonabil și științific, și anume cultul soarelui."]

[29] Dieterich, *Mithrasliturgie*, pp. 6/7: „Calea zeilor vizibili va apărea prin soare, zeul, tatăl meu."

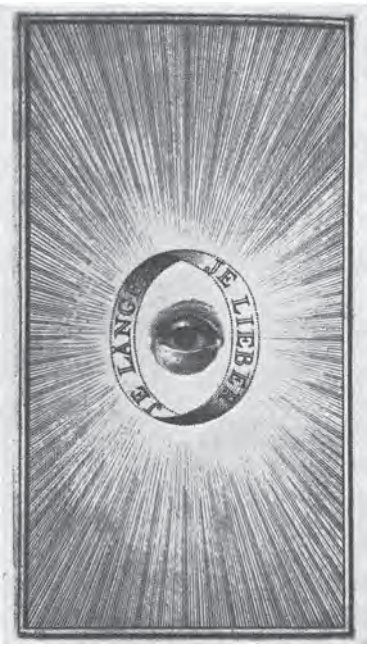


Fig. 10 Ochiul lui Dumnezeu. *Seraphisches Blumengärtlein … aus Jacob Boehmens Schriften.* (Frontispiciu, 1700).

rotundul discului solar. Însă în această lumină zăresc câteodată, nu prea ades, o altă lumină, care pentru mine se numește lumina vie, și când și în ce mod o văd nu aș ști să spun. Iar pe măsură ce o privesc, mă eliberez de orice tristețe și supărare, în așa fel încât simt deodată cum redevin o fetișcană simplă, și nu mai am comportamentul unei femei bătrâne.[30]

140 Simeon Noul Teolog (970–1040) spune următoarele:

Nu-mi vin cuvintele pe buze și, cu toate că cele ce mi se întâmplă sunt văzute de spiritul meu, el nu le poate explica… El vede ceea ce este invizibil,

[30] Buber, *loc. cit.*, pp. 51 și urm.

ceea ce duce lipsa oricărei forme, ceea ce este cât se poate de simplu, niciodată compus, și infinit de mare. Căci el nu întrezărește niciun început și nu întrevede niciun sfârșit, și nu este nicidecum conștient de vreun mijloc, și nu știe cum să exprime ceea ce vede. Sunt de părere că îi apare un întreg, dar nu cu însăși esența lui, ci printr-o comuniune. Căci de la foc aprinzi focul și primești focul în întregime: acesta însă rămâne în toată puterea-i și nedivizat ca și mai-nainte. Totuși, ceea ce se împărtășește se separă de cel dintâi; și, ca ceva corporal, ajunge în mai multe lumini. Acela este însă ceva spiritual, incomensurabil, inseparabil și inepuizabil. Căci el nu se divizează în multe când se dăruiește, ci rămâne neseparat și se află în mine, și răsare înăuntru în biata-mi inimă ca un soare sau ca un disc solar rotund, aidoma luminii, căci o lumină și este![31]

Reiese limpede din cuvintele lui Simeon că ceea ce se percepe 141
ca fiind lumină interioară, ca fiind soare al lumii de dincolo este psihicul emoțional:

Și, urmând-o, spiritul meu a încercat să cuprindă strălucirea întrevăzută, dar nu a găsit-o ca pe o creatură și nu i-a izbutit să iasă din creaturi, pentru a cuprinde acea strălucire necreată și insesizabilă. Totuși el a străbătut toate, în strădania sa de a o vedea. A cercetat văzduhul, a colindat cerul, a traversat abisurile, a iscodit atent, după cum i s-a părut, capetele

[31] Buber, *loc. cit*., p. 41. O simbolistică asemănătoare întâlnim la Carlyle (*Über Helden, Heldenverehrung und das Heldentümliche in der Geschichte*, p. 54): „Marele fapt al existenței este mare pentru el. Chiar dacă se tot sucește și răsucește pe-unde o vrea, tot nu poate să scape de prezența măreață a acestei realități. Esența sa este astfel alcătuită, și acesta este primul lucru care-l face măreț. Cumplit și minunat, adevărat ca viața, adevărat ca moartea este pentru el acest univers. Chiar dacă toți oamenii ar uita acest adevăr și ar merge într-o vană aparență, el nu ar face-o. În fiece clipă imaginea flăcării strălucește înspre el…“ Putem spicui din literatură tot felul de exemple, ca de pildă Friedländer (*„Veni Creator!“ Zehn Jahre nach dem Tode Friedrich Nietzsche's,* p. 823): „Dorul ei râvnește în cel iubit numai ce-i mai pur, ea mistuie ca soarele cu flacăra colosalei vieții, prefăcând în cărbune tot ceea ce nu vrea să fie lumină. Acest ochi solar al iubirii“ etc.

Fig. 11 Mersul soarelui. Zeița apusului care stă în barca de seară îi întinde discul solar zeiței răsăritului care stă în barca de dimineață. Din epoca egipteană târzie.

lumii.[32] Dar nicăieri nu a găsit nimic, căci totul era creat. Iar eu mă jeluiam și mă întristam și ardeam înlăuntrul meu și trăiam ca unul al cărui spirit se

[32] Această imagine conține rădăcina psihologică a așa-numitei „înălțări la cer a sufletului", a cărei reprezentare este străveche. Este o imagine a soarelui călător (fig. 11), care merge, de la răsăritul până la apusul său, pe deasupra întregii lumi. Această comparație este întipărită într-un chip de neșters în fantezia omenească, așa cum arată, de exemplu, poezia lui Wesendonck „Schmerzen" (Dureri):

„Soare, îți plângi în fiece seară roșii/ Ochii tăi, frumoșii,/ Când, scăldându-te-n a mării oglindă,/ Te ajunge moartea prematură.// Totuși renaști în vechea-ți splendoare,/ A lumii-ntunecate glorie,/ Când te trezești de dimineață/ Ca un erou biruitor, cu alură semeață.//Ah, cât ar trebui să mă jeluiesc,/ Cu ce inimă grea să te privesc,/Trebuie să disperi tu însuți, soare,/ Chiar soarele trebuie să piară oare?// Și dacă moartea naște doar viață,/ Iar durerile dau numai desfătări:/ Atunci simt recunoștință/ Că natura mi-a dat atari dureri."

O altă paralelă o constituie poezia Ricardei Huch:

„Așa cum Terra, de soare despărțindu-se/ În zbor iuțit se îndepărtează în noaptea vijelioasă/ Trupul gol fiindu-i înstelat cu zăpada cea rece/ Amuțită, răpindu-i-se deliciul verii.// Și, în umbrele iernii cufundându-se tot mai adânc,/ Brusc se apropie de cel de care fuge/ Văzându-se cald îmbrățișată de o lumină rozalie/ Se precipită asupra soțului pierdut.// Așa am plecat și eu, suferind pedeapsa exilării,/ Departe de chipul tău, în supărare cufundată,/ Îndreptându-mă fără-de apărare către nordul deșert.// Înclinându-mă tot mai adânc spre somnul de moarte/ Și astfel m-am trezit lângă inima ta,/ Orbită de splendoarea aurorei."

Înălțarea la cer este un caz special al peregrinărilor eroului, care se continuă ca motiv al *peregrinatio* până în alchimie. Ocurența cea mai timpurie a acestui

rătăcise. Însă el a venit când a vrut și, pogorând ca un nor luminos de negură, a părut că-mi înconjoară tot capul, așa că am țipat consternat. Luându-și din nou zborul, el m-a lăsat însă singur. Și, căutându-l anevoie, am aflat deodată că era în mine însumi, și a apărut în mijlocul inimii mele ca lumina unui soare rotund precum cercul.[33]

La Nietzsche, în „Glorie și veșnicie", întâlnim o simbolistică 142
foarte asemănătoare în esență:

Tăceți!
Despre mărețe lucruri — da, eu *văd* mărețul! —
cuvine-se să taci
ori să vorbești măreț:
măreț vorbește, fermecata mea înțelepciune.

Privesc în sus —
acolo curg oceane de lumină:
o, noapte! o, tăcere! o, vuiet pașnic ca mormântul!…
Zăresc un semn —,
din depărtarea depărtărilor
coboară-ncet spre mine, sclipind, icoana unei stele…[34]

Nu este de mirare că marea însingurare a lui Nietzsche conferă 143
din nou viață unor imagini pe care trăirea religioasă a unor culte vechi le-a ridicat la rang de reprezentări ritualice. În viziunile Liturghiei mitraice avem de-a face cu niște reprezentări foarte asemănătoare, pe care le putem înțelege acum fără dificultate ca simboluri extatice ale libidoului:

motiv este desigur înălțarea la cer a lui Platon (?) în tratatul harranic *Platonis liber quartorum* (p. 145). Vezi și Jung, *Psihologie și alchimie* [par. 457].

33 Buber, l*oc. cit.*, p. 45.

34 Friedrich Nietzsche, *Poezii*, Editura Univers, București, 1980, ediție bilingvă, „Ruhm und Ewigkeit, Glorie și veșnicie", trad. de Simion Dănilă, pp. 119–127. (*N.t.*)

Însă, după ce ai rostit a doua rugăciune, în care se spune de două ori tăcere, și pe următoarea, fluieră de două ori și pocnește din degete de două ori și vei vedea de îndată venind dinspre discul solar stele, cu câte cinci colțuri, foarte multe la număr și umplând întreg văzduhul. Rostește însă din nou: tăcere, tăcere…[35]

144 Fluieratul și pocnitul din degete sunt o rămășiță arhaică, o modalitate de atragere a divinității teriomorfe. O semnificație similară o are răcnitul: „Tu însă privește la el în sus și scoate un răcnet prelung, ca dintr-un corn, folosindu-ți tot suflul, apăsându-te lateral, în coaste, și sărută amuleta" etc.[36] „Sufletul meu răcnește cu glasul unui leu flămând", spune [*loc. cit*., p. 75] Mechthild von Magdeburg; *Psalmul* 42, 2 [Biblia lui Luther]: „Așa cum cerbul strigă după apă proaspătă, așa strigă sufletul meu către Tine, Doamne." Utilizarea cultică a coborât, ca de atâtea ori, la nivel de metaforă. Schizofrenia reînvie însă vechiul uz în așa-numitul „miracol al răcnetului" al lui Schreber[37], prin care îi dă de veste despre existența Dumnezeului greșit orientat în ceea ce privește omenirea.

145 Se dispune tăcere, apoi se deschide viziunea luminoasă. Asemănarea dintre situația mistului și viziunea poetică a lui Nietzsche este surprinzătoare. Nietzsche spune „constelație". Constelațiile sunt, după cum se știe, în principal teriomorfe sau antropomorfe; papirusul spune: ἀστέρας πενταδακτυλιαίους (stele cu cinci degete, asemănătoare lui Eos cea „cu degete trandafirii"), ceea ce nu este nimic altceva decât o imagine antropomorfă. Putem prin urmare să ne așteptăm ca, dacă privim mai îndelung, din „imaginea flăcării" să se formeze o ființă însuflețită, o „constelație", de o natură teriomorfă sau antropomorfă, întrucât simbolistica libidoului nu se oprește la soare, lumină și foc, ci mai dispune și de alte mijloace de exprimare, cu totul diferite. Îi dau cuvântul lui Niezsche:

[35] Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 9.
[36] *Loc. cit*., p. 13.
[37] *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, pp. 205 și urm.

Semnul de foc
Aici, unde din mări crescut-a insula,
un altar zidit prăpăstios în sus,
aici începe Zarathustra să-și aţâţe
focul pe înălţimi, sub ceru-ntunecat …

Această flacără cu pântecele sur
— spre îngheţate depărtări își pâlpâie nesaţul,
spre tot mai pure înălţimi cerbicea și-o-ncovoaie —
un șarpe ţintă-n sus în faţa nerăbdării:
semnul acesta mi l-am aşezat nainte.

Chiar sufletul meu e flacăra asta:
însetată după alte depărtări,
pâlpâie-n sus, în sus, văpaia sa domoală …

Acum zvârl undiţa după singurătăţi:
răspundeţi, ah! la nerăbdarea flăcării
și prindeţi-mi, mie, pescarului din munţii nalţi,
a șaptea, *cea mai de pe urmă* sihăstrie![38]

Libidoul devine aici foc, flacără și șarpe. Simbolul egiptean al „discului solar viu“: discul cu cei doi șerpi naja [cobre, *N.t.*] (fig. 12) conţine combinaţia celor două analogii ale libidoului. Discul soarelui cu căldura-i fecundantă este analogia căldurii fecundante a iubirii. Comparaţia libidoului cu soarele și focul este una esenţial „analoagă“. Există în ea și un element „cauzativ“, căci soarele și focul ca forţe binefăcătoare sunt obiecte ale iubirii omeneşti (de exemplu, eroul solar Mithra se numeşte „Cel mult iubit“). În poezia lui Nietzsche comparaţia este, de asemenea, una cauzativă, de astă dată însă în sens contrar: comparaţia cu șarpele este inconfundabil falică. Falusul este izvorul vieţii și al libidoului, creatorul și făcătorul 146

[38] Nietzsche, *Poezii, ed. cit.*, „Das Feuerzeichen, Semnul de foc“, p. 133. (*N.t.*)

Fig. 12 Discul solar înaripat. Tronul lui Tutankhamon (sec. al XIV-lea î.Hr.).

de minuni, calitate în care s-a bucurat pretutindeni de veneraţie. Avem deci trei tipuri de simbolizare a libidoului:

1. *Comparaţia analoagă:* ca soarele şi focul (fig. 13).

2. *Comparaţiile cauzative:* a) Comparaţia obiectului. Libidoul este desemnat prin obiectul lui, de pildă prin soarele binefăcător;

Fig. 13 Simbol germanic al soarelui.

b) Comparația subiectului. Libidoul este desemnat prin instrumentul său sau analogiile lui, de pildă prin falus sau (analog) șarpe.

Alături de aceste trei forme de bază ale comparației mai acționează și o a patra, și anume *comparația activității*, în care *tertium* 147

Fig. 14 Soarele dătător de viață.
Amenhotep al IV-lea, șezând pe tronul său. Basorelief egiptean.

comparationis este activitatea (de exemplu, libidoul fecundează ca taurul, este primejdios — prin forța pasiunii lui — ca leul sau ca mistrețul, este excitat ca măgarul etc.). Aceste comparații înseamnă la fel de multe posibilități de simbol și, din acest motiv, toate simbolurile infinit de diferite, în măsura în care sunt imagini libidinale, pot fi reduse la o rădăcină foarte simplă, și anume tocmai la libido și caracteristicile lui. Această reducere și simplificare psihologică corespund efortului istoric al civilizațiilor de a unifica și a simplifica sincretic numărul infinit al zeilor. Dăm de aceste încercări încă în vechiul Egipt, în care politeismul excesiv al diferiților demoni locali a dus în cele din urmă la necesitatea unei simplificări. Toți zeii locali, atât de diferiți, au fost identificați cu zeul soarelui, Ra, astfel

s-a întâmplat cu Amon din Teba, Horus al Orientului, Horus din Edfu, Hnum (Chnum) din Elephantine, Atum din Heliopolis etc.[39] În imnurile la adresa soarelui, produsul mixt Amon–Ra–Harmachis–Atum era invocat ca „unic zeu, în adevăr trăind"[40]. Amenhotep al IV-lea (Dinastia a 18-a) a mers cel mai departe în această direcție: a substituit toți zeii existenți până atunci cu „marele disc solar viu", al cărui titlu oficial era: „Soarele care stăpânește peste cele două orizonturi, jubilând la orizont în numele său: strălucirea care este în discul solar". — „Nu un zeu al soarelui trebuie slăvit, adaugă Erman[41], ci însuși astrul soarelui, care împărtășește prin mâinile sale de raze[42] vietăților infinitatea vieții ce se află în el" (fig. 14, cf. și fig. 2 și 16).

Amenhotep al IV-lea a realizat cu reforma lui o muncă de 148
elucidare care este psihologic valoroasă. El a unificat toate zeitățile taur[43], berbec[44], crocodil[45], stâlp[46] etc. în discul soarelui, arătând astfel că atributele lor specifice pot armoniza cu atributele soarelui.[47]

„Regina coeli, sive tu Ceres alma, frugum parens originalis … seu tu coelestis Venus … seu Phoebi soror … seu nocturnis ululatibus horrenda Proserpina … ista luce feminae collustrans cuncta moenia…"[48]

[39] Chiar și zeul apelor Sobk, care apare în crocodil, a fost identificat cu Ra.
[40] Erman, *Ägypten*, p. 354.
[41] *Loc. cit.*, p. 355.
[42] Cf. mai sus „steaua cu cinci degete".
[43] Taurul Apis ca manifestare a lui Ptah.
[44] Amon.
[45] Sobk din Faijum.
[46] Zeul din Dedu în Delta, care era slăvit ca stâlp de lemn.
[47] Această reformă, care a fost pusă în practică cu mult fanatism, s-a destrămat curând.
[48] Apuleius, *loc. cit.*, lib. XI, pp. 223 și urm: „Regină a cerului, fie că ești binefăcătoarea Ceres, mama <și născocitoarea> grânelor…, fie că ești cereasca Venus … sau sora lui Febus … sau temuta Proserpina, care cu urletele tale nocturne <ții în frâu umbrele înfuriate> … care cu palida-ți strălucire luminezi toate zidurile…" [Lucius Apuleius, *Metamorfoze sau Măgarul de Aur*, Cartea a unsprezecea, pp. 184–185, Editura Mondero, București, 2008, trad. de I. Teodorescu. *N.t.*] Este demn de remarcat că și umaniștii (mă gândesc la ceva spus de Mutianus Rufus) au ajuns la același sincretism și au afirmat că

149 Aceste încercări de a rezuma din nou în câteva unități arhetipurile fragmentate în nenumărate variante și personificate în tot felul de zei, după ce fuseseră multiplicate și scindate politeist, arată faptul că încă din timpuri străvechi analogiile s-au impus în mod expres. Se știe că bogat în astfel de legături este Herodot, ca să nu mai vorbim despre sistemele lumii greco-romane. Pe lângă strădania de a restabili unitatea, mai există și o tendință pe cât posibil și mai puternică, aceea de a crea tot mereu multiplicitatea, așa încât și în religiile strict monoteiste, ca de exemplu creștinismul, tendința politeistă s-a dovedit de neînăbușit. Zeitatea e divizată în trei părți, la care se mai adaugă ierarhiile cerești. Aceste două tendințe, politeismul și monoteismul, se află într-o continuă luptă reciprocă: ba avem *un* zeu cu numeroase atribute, ba avem mulți zei care sunt pur și simplu numiți diferit în funcție de loc și personifică fie un atribut, fie un altul al arhetipului lor, așa cum am văzut, de pildă, mai sus, la zeii egipteni. Revenim astfel la poezia „Semnul de foc» a lui Nietzsche. Am întâlnit acolo ca imagine a libidoului flacăra, reprezentată teriomorf ca șarpe (totodată ca imagine a sufletului[49]: „Chiar sufletul meu e flacăra asta." Cf. fig. 15). Am văzut că șarpele nu trebuie conceput numai falic, ci este și un atribut al imaginii soarelui (idolul egiptean al soarelui), respectiv un simbol al libidoului. Se poate întâmpla de aceea ca discul solar să fie prevăzut nu numai cu mâini și picioare (fig. 16; cf. și fig. 2), ci și cu un falus. Dovada o găsim într-o viziune ciudată a Liturghiei mitraice: ὁμοίως

Antichitatea avusese de fapt numai doi zei, și anume unul masculin și unul feminin.

49 Nu numai zeității, ci și sufletului i-a fost atribuită substanța luminii sau a focului, așa, de pildă, în sistemul Mani, la fel și la greci, unde acesta era caracterizat ca adiere de foc. Sfântul Duh al Noului Testament apare sub formă de flacără pe capul apostolilor, căci pneuma a fost gândită ca fiind de foc (cf. și Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 116). Foarte asemănătoare este și reprezentarea iraniană a lui Hvarenô, prin care se înțelege „harul cerului" cu care domnește un monarh. „Harul" era conceput foarte substanțial ca un fel de foc sau de glorie strălucitoare (vezi Cumont, *Mysterien des Mithra*, pp. 84 și urm.). Reprezentări de un caracter asemănător întâlnim la Vizionara din Prevorst a lui Kerner.

Fig. 15 Caduceul lui Mercur. Dragonul, șarpele, salamandra sunt în alchimie simboluri ale procesului psihic de transformare. Barchusen, *Elementa chemiae* (1718).

δὲ καὶ ὁ καλούμενος αὐλός, ἡ ἀρχὴ τοῦ λειτουργοῦντος ἀνέμου, ὄψει γὰρ ἀπὸ τοῦ δίσκου ὡς αὐλὸν κρεμάμενον.[50]

Această viziune stranie a unui tub atârnând în jos din discul solar ar suna uimitor într-un text religios cum este cel al Liturghiei mitraice, dacă acestui tub nu i-ar reveni o semnificație falică: tubul este locul de origine al vântului. Semnificația falică a acestui atribut nu se întrevede în primul moment. Trebuie să ne amintim însă că vântul, aidoma soarelui, este un fecundator și un creator.[51] La un pictor medieval german găsim următoarea reprezentare a concepției: din cer se lasă în jos un tub sau un furtun și intră sub fustele Mariei;

[50] „Într-un mod similar va fi vizibil și așa-numitul tub, originea vântului aflat în acțiune. Căci vei vedea atârnând din discul solar în jos un fel de tub" (Dieterich, *loc. cit.*, pp. 6/7).

[51] Iepele din Lusitania și vulturii egipteni erau fecundați, după vechea credință populară, printr-o adiere de vânt.

Fig. 16 Mâinile soarelui. Basorelief, Spitalkirche, Tübingen.

prin el zboară sub forma porumbelului Sfântul Duh în jos întru fecundarea Maicii Domnului[52] (fig. 17; cf. și fig. 4).

151 Am observat următoarea idee delirantă la un bolnav psihic: bolnavul vede pe soare un *membrum erectum*. Când își înclină capul încoace și-ncolo, se leagănă și penisul solar încoace și-ncolo, și de aici rezultă vântul. Această stranie idee delirantă mi-a rămas de neînțeles până ce am luat cunoștință de viziunile Liturghiei mitraice. Ideea delirantă aruncă o lumină clarificatoare, după părerea mea, și asupra unui pasaj destul de obscur al textului, care vine imediat după cel citat anterior: εἰς δὲ τὰ μέρη τὰ πρὸς λίβα ἀπέραντον οἷον ἀπηλιώτην. ἐὰν ἦ κεκληρωμένος εἰς τὰ μέρη τοῦ ἀπηλιώτου ὁ ἕτερος, ὁμοίως εἰς τὰ μέρς τὰ ἐκείνου ὄψει τὴν ἀποφορὰν τοῦ ὁράματος.

[52] Hieronymus remarcă despre Mithra, care se naște în mod miraculos dintr-o stâncă (cf. fig. 20), că această procreare a avut loc „solo aestu libidinis" [doar prin căldura libidoului] (Cumont, *Textes et monuments* I, p. 163).

Fig. 17 Odumbratio Mariae. Covor renan țesut (sfârșitul sec. al XV-lea).

Dieterich traduce aici: 152

și anume către regiunile dinspre vest ca vânt nesfârșit de răsărit; dacă destinația către regiunile de răsărit o are celălalt, atunci vei vedea într-un mod asemănător către regiunile aceluia întoarcerea (mișcarea) viziunii.[53]

Mead traduce: 153

and toward the regions Westward, as though it were an infinite East Wind. But if the other Wind, toward the regions of the East, should be in service,

[53] *Loc. cit.*, p. 7.

in the like fashion shalt thou see, toward the regions oft that (side,) the converse of the sight.[54]

154 Ὅραμα este viziunea, adică ceea ce se vede; ἀποφορά înseamnă propriu-zis a purta, a duce, a lua de acolo. Sensul ar putea fi deci: în funcție de direcția vântului, ceea ce se vede este purtat când încolo, când încoace sau este întors. Ὅραμα este tubul, „originea vântului", care se întoarce ba spre răsărit, ba spre apus și produce, eventual, respectivul vânt. Viziunea bolnavului psihic coincide într-un mod surprinzător cu această mișcare a tubului.[55] Acest caz remarcabil mi-a dat prilejul să fac anumite cercetări asupra unor negri alienați mintal.[56] M-am putut convinge cu această ocazie că motivul cunoscut al lui Ixion, legat de roata soarelui (discul solar, cf. fig. 90), apărea în visul unui negru necultivat. Această experiență și altele asemănătoare mi-au fost îndeajuns ca să mă orientez: nu este vorba despre o ereditate caracteristică rasei, ci despre o trăsătură general umană. Nu avem de-a face nici cu *reprezentări* moștenite, ci cu o *predispoziție* funcțională de a produce reprezentări identice sau asemănătoare. Această predispoziție am numit-o mai târziu *arhetip*.[57]

155 Diversele atribute ale soarelui ies la iveală pe rând în Liturghia mitraică. După viziunea lui Helios apar șapte fecioare cu chipuri de șarpe și șapte zei cu chipuri de tauri negri. Fecioara se poate înțelege cu ușurință ca o comparație cauzativă a libidoului. Șarpele din paradis este gândit cu predilecție ca fiind feminin, ca principiul ispititor

[54] Mead A Mithraic Ritual p. 22.

[55] Îi datorez colegului meu, dr. Franz Riklin †, aducerea la cunoștință a următorului caz, care prezintă o simbolistică ce ne interesează. Este vorba despre o pacientă paranoidă, care a trecut în acest mod în delirul manifest al grandorii: *A văzut deodată o lumină puternică, un vânt i-a adiat în față, a simțit cum inima ei „se întoarce", iar din acel moment a știut că Dumnezeu intrase în ea și era în ea.*

[56] Directorul Government Hospital din Washington D.C., dr. A. White, mi-a dat în mod amiabil permisiunea să fac aceste cercetări, pentru care îmi exprim aici mulțumirile.

[57] Detalii în acest sens în: Jung și Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie* [„Despre psihologia arhetipului infans", par. 260 și urm.] și Jung, *Reflecții teoretice despre esența psihicului* [par. 388 și urm.].

Fig. 18 Ispitirea Evei. Zainer, *Speculum humanae salvationis*. (Augsburg, 1470).

din femeie (chiar reprezentat feminin, de către vechii artişti)[58] (fig. 18). Într-o transformare similară de sens, şarpele a devenit în Antichitate simbolul Terrei, care era şi ea considerată întotdeauna feminină. Zeii tauri sunt numiţi în Liturghia mitraică κνωδακοφύλακες „păzitorii axei lumii“, care rotesc „axa sferei cereşti“. Acelaşi atribut îl are şi Mithra, care este ba însuşi Sol invictus, ba însoţitorul şi stăpânitorul lui Helios (cf. fig. 43 şi 77): el ţine în mâna dreaptă „Ursa Mare, care mişcă şi întoarce cerul“. Zeii cu cap de taur, tot ἱεροὶ καὶ ἄλκιμοι νεανίαι (tineri sfinţi şi puternici), ca Mithra însuşi, căruia i s-a dat atributul de νεώτερος (cel tânăr), sunt numai nişte atribute clarificatoare ale aceleiaşi zeităţi. Zeul principal al Liturghiei mitraice se divide el însuşi în Mithra şi Helios (cf. fig. 19), atributele celor doi fiind foarte apropiate între ele; (despre Helios): ὄψει θεὸν νεώτερον εὐειδῆ πυρινότριχα ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ χλαμύδι κοκκίνῃ, ἔχοντα πύρινον στέφανον[59]; (despre Mithra): <ὄψει> θεὸν ὑπερμεγέθη, φωτινὴν ἔχοντα τὴν ὄψιν, νεώτερον, χρυσοκόμαϱ, ἐν κιτῶνι λευκῷ καὶ χρυσῷ στεφάνῳ καὶ ἀναξυρίσι, κατέχοντα τῇ δεξιᾷ χειρὶ μόσχου ὦμον χρύσεον,

[58] Vezi scrierea mea *Psihologie şi religie* [par. 104 şi urm.].

[59] Dieterich, *Mithrasliturghie*, pp. 10/11: „… vei vedea un zeu, tânăr, frumos, cu bucle de foc, într-un veşmânt alb şi o mantie purpurie, cu o coroană de foc“.

ὅς ἐστιν ἄρκτος ἡ κιϱαοῦσα καὶ ἀντιστϱέφουστα τὸν οὐϱανόν, κατὰ ὥϱαν ἀναπολεύουσα καὶ καταπολεύουσα. ἔπειτα ὄψει ἀυτοῦ ἐκ τῶν ὀμμάτων ἀστϱαπὰς καὶ ἐκ τοῦ σώματος ἀστέϱας ἁλλομένους.[60]

156 În cazul în care considerăm aurul și focul ca fiind de o natură similară, avem de-a face cu o mare concordanță între atributele celor doi zei. Merită să asociem acestor imagini păgâno-mistice viziunile pesemne nu mult mai vechi din *Apocalipsa Sfântului Ioan*:

> Și m-am întors să văd al cui este glasul care vorbea cu mine și, întorcându-mă, am văzut șapte sfeșnice de aur. Și în mijlocul sfeșnicelor pe Cineva asemenea Fiului Omului, îmbrăcat în veșmânt lung până la picioare și încins pe sub sân cu un brâu de aur. Capul Lui și părul Lui erau albe ca lâna albă și ca zăpada, și ochii Lui, ca para focului. Picioarele Lui erau asemenea aramei arse în cuptor, iar glasul Lui era ca un vuiet de ape multe; în mâna Lui cea dreaptă avea șapte stele[61]; și din gura Lui ieșea o sabie[62] ascuțită cu două tăișuri, iar fața Lui era ca soarele, când strălucește în puterea lui. (1, 12–16.)
>
> … și iată un nor alb și Cel ce ședea pe nor era asemenea Fiului Omului, având pe cap cunună de aur <στέφανον χρυσοῦν>[63] și în mână seceră ascuțită. (14, 14.)
>
> Iar ochii Lui sunt ca para focului și pe capul Lui sunt cununi multe…

[60] Dieterich, *loc. cit.*, pp. 14/15: vei vedea un „zeu extrem de puternic, cu chipul strălucitor, tânăr, cu plete de aur, în strai alb, cu coroană de aur, cu șalvari largi, ținând în mâna dreaptă spata de aur a unei vite, care este aici Ursa Mare, care mișcă și întoarce cerul, preumblându-se ore întregi în sus și în jos, apoi vei vedea cum din ochii săi țâșnesc fulgere, iar din trupul său răsar aștri."

[61] Ursa Mare este formată din șapte stele.

[62] Mithra este reprezentat adesea cu o sabie scurtă într-o mână și o făclie în cealaltă (fig. 20). Sabia joacă în mitul său un anume rol ca instrument de sacrificiu, tot așa și în simbolistica creștină. Vezi în acest sens expunerile mele din: „Simbolul transsubstanțierii în liturghie, apărut în C.G. Jung, *Opere complete*, vol. 11, *Psihologia religiei vestice și estice*, Editura Trei, București, 2010, trad. de Viorica Nișcov [par. 324 și 357 și urm.].

[63] De fapt, „o ghirlandă de aur".

Și este îmbrăcat în veșmânt stropit cu sânge…[64]

Și oștile din cer veneau după El, călare pe cai albi, purtând veșminte de vison alb, curat.[65] Iar din gura Lui ieșea sabie ascuțită… (19, 12–15.)

Nu trebuie să presupunem că există un raport direct de depen- 157
dență între apocalipsă și reprezentările mitraice. Imaginile vizionare ale ambelor texte sunt extrase dintr-un izvor care nu curge doar într-un loc, ci se găsește în spiritul multor oameni. Simbolurile ce se ivesc din el sunt prea tipice spre a putea aparține doar unui individ.

Menționez aceste imagini ca să arăt cum simbolistica luminii se 158
transformă treptat[66], odată cu adâncirea progresivă a viziunii, în imaginea eroului soarelui, „cel mult iubit“[67]. Aceste procese vizionare sunt rădăcinile psihologice ale încoronărilor solare din mistere (cf. fig. 9, precum și Apuleius, *Metamorphoses*, liber XI). Ritul lor este trăire religioasă încremenită în formă liturgică, ce a putut să devină datorită legitimității sale o formă exterioară, general valabilă. După toate acestea este lesne de înțeles că vechea biserică înfiripase, pe de o parte, o relație specială cu Hristos ca novus Sol, iar pe de alta, îi era destul de greu să se ferească de simbolul păgân. Încă Filon din

64 Cf. aici mantia stacojie a lui Helios. Făcea parte din ritualul diferitelor culte să se înfășoare în pieile sângerânde ale animalelor de jertfă, la lupercalii, la dionisii și la saturnalii. Cele din urmă au dat naștere carnavalului, a cărui figură tipică era la Roma priapicul Pulcinello.

65 Cf. alaiul lui Helios înveșmântat în byssus [țesătură din fire de mătase de scoici, *N.t.*]. Zeii cu capete de taur poartă περιζώματα (șorțuri?) albe.

66 Dezvoltarea simbolisticii în *Faust* nu ajunge până la viziunea antropomorfă, ea se oprește (în scena sinuciderii, Partea întîi, I, 1, p. 154 [scena: „Nacht“, *N.t.*]) la carul lui Helios. „Un car de foc cu aripi delicate/ Mă ia cu el!“ [*Faust*, *ed. cit.*, „Noapte“, p. 17, *N.t.*]. Pentru preluarea eroului aflat în pragul morții sau care își ia adio, vine carul de foc, ca la înălțarea la cer a lui Elias (Ilie) sau a lui Mithra (în mod asemănător la Francisc de Assisi). Zborul lui Faust are loc deasupra mării, ca și cel al lui Mithra; reprezentările imagistice ale înălțării la cer a lui Ilie se sprijină parțial pe reprezentările mitraice corespunzătoare. Caii carului soarelui care își iau avânt spre cer părăsesc pământul ferm și își croiesc drum peste un zeu al apelor aflat la picioarele lor, Okeanos (Cumont, *Textes et monuments* I, p. 178).

67 Titlul lui Mithra în: *Vendidad*, XIX, 28; citat în Cumont, *Textes et monuments*, p. 37.

Fig. 19 Fiul omului între cele șapte sfeșnice.
Comentariul lui Beatus (a doua jumătate a sec. al XII-lea).

Alexandria vedea în soare imaginea logosului divin sau al divinității în genere.[68] Într-un imn al lui Ambrosius, Cristos este invocat: „O sol salutis" etc. Pe timpul lui Marc Aureliu, Meliton l-a numit în scrierea sa περὶ λούτρου pe Cristos Ἥλιος ἀνατολῆς ... μόνος ἥλιος οὗτος ἀνέτειλεν ἀπ᾽ οὐρανοῦ[69].

159 Și mai clar este un pasaj din Pseudo-Ciprian:

O quam praeclara providentia ut illo die quo factus est sol, in ipso die nasceretur Christus, V. Kal. Apr. feria IV, et ideo de ipso ad plebem dicebat Malachias propheta: „orietur vobis sol iustitiae et curatio est in pennis eius", hic est sol iustitiae cuis in pennis curatio praeostendebatur.[70]

[68] *De somniis*, I, p. 85.

[69] „Soare al Răsăritului … ca unic soare a răsărit el pe cer." Cf. Pitra, *Analecta sacra*, citat în: Cumont, *Textes et monuments* I, p. 355.

[70] Cumont, *loc. cit*., versiunea germană [folosită de Jung] este din: Usener, *Das Weihnachtsfest*, p. 8. „«O, ce minunat și divin», exclamă el, se adevereşte providența Domnului în aceea că tocmai în ziua în care a fost creat soarele s-a născut Hristos, la 22 martie, într-o miercuri. De aceea, Maleahi, profetul, a putut spune pe drept despre el norodului (4, 2): «Și va răsări pentru voi … soarele dreptății, cu tămăduire venind în razele lui.»" Pasajul din *Maleahi* este următorul: Și va răsări pentru voi, cei care vă temeți de numele Meu, soarele

Într-o scriere provenind probabil de la Ioan Chrysostom, 160
De solstitiis et aequinoctiis, se spune:

Sed et dominus nascitur mense Decembri, hiemis tempore, VIII kal. Ianuarias, quando oleae maturae praemuntur ut unctio, id est chrisma, nascatur … Sed et Invicti natalem appellant. Quis utique tam invictus nisi dominus noster qui Mortem subactam devicit? vel quod dicant Solis esse natalem, ipse est Sol iustitiae, de quo Malachias propheta dixit. — Dominus lucis ac noctis conditor et discretor qui a propheta Sol iustitiae cognominatus est.[71]

După mărturia lui Eusebiu din Alexandria, și creștinii partici- 161
pau la venerarea soarelui ce răsărea, care a durat până în secolul al V-lea: Οὐαὶ τοῖς προσκυνοῦσι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας. πολλούς γὰρ οἶδα τοὺς προσκυνοῦντας καὶ εὐχομένους εἰς τὸν ἥλιον. ἦρς γὰρ ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου, προσεύχονται καὶ λέγουσιν. "Ἐλέησον ἡμᾶς" καὶ οὐ μόνον Ἡλιογνώσται καὶ αἱρετικοὶ τοῦτο ποιοῦσιν ἀλλὰ καὶ κριστιανοὶ καὶ ἀφέντες τὴν πίστιν τοῖς αἱρετικοῖς συναναμίγυνται.[72]

Augustin le obiectează în mod expres creștinilor lui: „Non est 162
Dominus Christus sol factus, sed per quem sol factus est.» (Nu

dreptății, cu tămăduire venind în razele lui [în Biblia rom.: *Maleahi*, 3, 20, *N.t.*]. Această imagine ne amintește de discul solar înaripat al egiptenilor (cf. fig. 21 și 22).

71 „Dar și Domnul s-a născut iarna, pe 24/25, în luna decembrie, atunci când sunt presate măslinele coapte, ca să se pregătească untdelemnul pentru ungere, întru miruire — dar ei o numesc și ziua nașterii Celui invincibil. Cine este însă total de neînvins ca Domnul nostru, care a supus moartea și a învins-o? Sau dacă o numesc ziua de naștere a soarelui, atunci este însuși soarele dreptății, despre care a vorbit profetul Maleahi. — Domnul luminii și al nopții, creatorul și rânduitorul, care a fost numit de către profet «soare al dreptății».“ (Tradus din Cumont, *loc. cit.*, p. 355.)

72 Origene, VI: περὶ ἀστρονόμων, citat în Cumont, *loc. cit.*, p. 356: „Vai celor care se prosternează în fața soarelui și în fața lunii și a astrelor. Căci am văzut mulți care se prosternau în fața soarelui și se rugau la el. Încă de la răsărit își înalță rugile cu vorbele: «Milostivește-te de noi», și nu numai heliognosticii și ereticii fac astfel, ci creștinii, uitând de credința lor, se amestecă și ei printre eretici.“

Fig. 20 Mithra cu sabie și făclie. Basorelief roman.

Domnul Hristos a devenit soarele, ci el este cel prin care soarele este creat.)[73]

163 Arta bisericească a păstrat mult din cultul soarelui[74]: așa, de pildă, strălucirea razelor din jurul capului lui Hristos, nimbul sfinților în genere. Legenda creștină le atribuie multe simboluri de foc și lumină sfinților ei.[75] Cei doisprezece apostoli, de exemplu, au fost comparați cu cele douăsprezece zodiace, fiind reprezentați de aceea cu o stea deasupra capului.[76] Nu-i de mirare că păgânii, după cum

[73] *In Ioannis evangelium tractatus* XXXIV, 2 [III/2, col. 2037].

[74] Imaginile din catacombe conțin, de asemenea, o bogată simbolistică solară. Întâlnim svastica (roata soarelui, discul solar), de exemplu, pe veșmântul lui Fossor [groparul] Diogene în *coemeterium* lui Petrus și Marcellinus. Simbolurile soarelui ce răsare, ale taurului și berbecului se văd pe fresca lui Orfeu din *coemeterium* sfintei Domitilla; de asemenea, berbecul și păunul (care este, împreună cu phoenixul, un simbol solar) pe un epitaf al catacombei lui Callistus.

[75] Numeroase exemple la von Görres, *Die christliche Mystik*.

[76] Le Blant, *Les Sarcophages chrétiens de la Gaule*. În homiliile lui Clement al Romei (II, 23, citat în Cumont, *loc. cit.*, I, p. 356) scrie: τῶ κυρίῳ γεγονάσιν

relatează Tertullian[77], considerau soarele drept zeul creştinilor. La maniheişti acesta chiar era cu adevărat soarele. Unul dintre monumentele cele mai stranii ale acestei sfere, în care se amalgamează elemente păgâno-asiatice, eleniste şi creştine, este Ἐξήγησις περὶ τῶν ἐν Περσίδι πραχθέντων[78] editat de Wirth, o carte de fabule, care oferă nişte incursiuni profunde în simbolistica sincretistă. Acolo întâlnim următoarea dedicaţie magică: Διὶ Ἡλίῳ θεῷ μελάλῳ βασιλεῖ Ἰησοῦ.[79] În anumite regiuni ale Armeniei, creştinii mai înalţă şi în ziua de azi rugăciuni către soarele aflat la răsărit, să „îşi lase piciorul să zăbovească pe chipul celui care se roagă“[80].

Am scormonit adânc, sub simbolul „fluturelui de noapte şi 164
soarelui“, în profunzimile istorice ale sufletului şi am dat în această muncă de cercetare peste un idol îngropat al eroului soarelui „de o frumuseţe juvenilă, cu bucle de foc“ şi încununat cu raze, care înconjoară de-a pururi pământul, intangibil pentru muritor, făcând ca noaptea să urmeze zilei, iarna să urmeze verii, moartea să urmeze vieţii — reînviind în splendoare întinerită şi luminând noilor generaţii. Lui îi este menit dorul visătoarei care se ascunde în fluturele de noapte.

δώδεκα ἀπόστολοι τῶν τοῦ ἡλιον δώδεκα μηνῶν φέροντες τὸν ἀριθμόν. După cum se vede, această imagine se referă la drumul soarelui prin zodiac. Acesta a fost reprezentat ca şarpe (ca şi orbita asiriană a lunii, cf. fig. 22), care poartă semnele zodiacale pe spate (asemănător cu Deus leontocephalus din misterul lui Mithra, cf. fig. 79). Această viziune este ilustrată de un pasaj dintr-un Codex Vaticanus editat de Cumont (190, *saec*. XIII, p. 229, citat în: Cumont, *loc. cit*., p. 35): Τότε ὁ πάνσοφος δημιουργὸς ἄκρω νεύματι ἐκίνησε τὸν μέγαν δράκοντα σὺν τῷ κεκοσμημένῳ ατεφάνῳ, λέγω δὴ τὰ ιβ᾽ ζώδια, βαστάζοντα ἐπὶ τοῦ νώτου αὐτοῦ… [Vezi traducerile în Anexe, *N.t*.] Şi sistemul maniheist îi atribuia lui Hristos imaginea şarpelui, şi anume pe cea a şarpelui la pomul din Paradis (cf. *Ioan* 3, 14: „Şi după cum Moise a înălţat şarpele în pustie, aşa trebuie să se înalţe Fiul Omului…“) (cf. fig. 23).

77 „Alii humanius et verisimilius Solem credunt deum nostrum.“ [Alţii, mai uman şi mai verosimil, consideră că soarele este zeul nostru.] (*Apologia*, 16)

78 „Relatarea evenimentelor din Persia“, după un manuscris münchenez din sec. al XI-lea, citat în: Wirth, *Aus orientalischen Chroniken*, pp. 151 şi urm.

79 „Marelui zeu Zeus Helios, regelui Isus“, *loc. cit*., p. 162, 22.

80 Abeghian, *Der armenische Volksglaube*, p. 41.

Fig. 21 Soare înaripat cu lună și pomul vieții. Basorelief hitit.

165 Sfera culturală antică a Orientului Apropiat cunoștea o venerare a soarelui sub imaginea zeului care moare și reînvie — Osiris (cf. fig. 64), Tammuz, Attis-Adonis[81], Hristos, Mithra[82], Phoenix și alții. În foc erau venerate atât forța binefăcătoare, cât și cea distrugătoare. Forțele naturii au întotdeauna două fețe, după cum am văzut deja la Dumnezeul lui Iov. Iar reversul ne duce din nou la poezia domnișoarei Miller. Reminiscențele ei dovedesc supoziția noastră anterioară, că imaginea fluturelui de noapte și a soarelui ar fi o condensare a două imagini, dintre care una tocmai a fost discutată aici; cealaltă este fluturele de noapte și flacăra. Ca titlu al unei piese de teatru, despre al cărei conținut, ce-i drept, autoarea nu ne comunică nimic, „Fluturele de noapte și flacăra" ar avea, desigur, sensul cunoscut: zburăm atât timp în jurul focului pasiunii, până ce ne ardem aripile. Dorința pătimașă își are cele două fețe: este forța care înfrumusețează totul și, câteodată, chiar distruge tot. De aceea e de înțeles că o dorință puternică fie este însoțită deja în sine însăși de angoasă, fie

[81] Attis a fost asimilat ulterior lui Mithra. Era reprezentat, ca și acesta, cu boneta frigiană (fig. 20), cf. Cumont, *Mysterien des Mithra*, pp. 167 și urm. După mărturia lui Hieronymus, peștera nașterii din Bethlehem a fost la origine un sanctuar al lui Attis (spelaeum). (Vezi Usener, *loc. cit*., p. 291.)

[82] Cumont (*Mysterien des Mithra,* p. IV) spune: „Cu uimire au realizat cei doi adversari cât de asemănători își erau în multe privințe, fără a-și putea da seama de cauzele acestei asemănări."

este urmată sau anunțată de angoasă. Pasiunea produce fatalități și creează astfel irevocabilul. Ea mână roata timpului și încarcă amintirea cu un trecut ce nu mai poate fi adus înapoi. Teama în fața destinului poate fi prea bine înțeleasă: el este imprevizibil și făr-de limite; ascunde primejdii necunoscute, iar șovăiala nevroticului de a cuteza să își trăiască viața se explică cu ușurință din dorința de a putea sta deoparte, pentru nu a fi implicat în bătălia periculoasă. Cine renunță la temeritatea de a-și trăi viața trebuie să înăbușe în sine dorința aceasta, deci să comită un soi de suicid parțial. De aici se explică fantasmele despre moarte, care însoțesc adesea renunțarea la dorință. În poezia domnișoarei Miller aceste fantasme sunt deja exprimate, iar în materialele suplimentare ea mai adaugă următoarele: „Citisem o selecție de poeme de Byron, care îmi plăcuseră foarte mult și mi se întipăriseră în memorie. De altfel, ritmul celor două versuri finale ale mele „For I, the source …» și cel a două versuri de Byron sunt foarte asemănătoare:

> Now let me die as I have lived in faith
> Nor tremble tho' the Universe should quake!"

Această reminiscență, cu care se încheie seria ideilor spontane, 166
adevereşte fantasmele de moarte care rezultă din renunțare. Citatul provine, ceea ce domnișoara Miller nu menționează, dintr-un poem neterminat al lui Byron, „Heaven and Earth" („Cer și pământ"). Întregul pasaj sună astfel:

> Still blessed be the Lord,
> For what is past,
> For that which is:
> For all are his,
> From first to last —
> Time, space, eternity, life, death —
> The vast known and immeasurable unknown.
> He made, and can unmake,
> And shall *I* for a little gasp of breath,

Blaspheme and groan?
No; let me die, as I have lived, in faith,
Nor quiver, though the universe may quake![83]

167 Cuvintele sunt parte dintr-un soi de laudă sau de rugăciune, rostită de un „muritor", care se refugiază fără speranță în fața potopului ce crește și tot crește. Domnișoara Miller se pune prin citatul ei în aceeași situație, adică ne lasă să întrezărim că starea ei afectivă este comparabilă cu deznădejdea nefericiților care se vedeau amenințați de apele tot mai umflate ale potopului. Ea ne îngăduie astfel să aruncăm o privire în profunzimile întunecate ale dorului ei pentru eroul soarelui. Vedem că dorul ei este zadarnic, căci ea este o muritoare înălțată de-un dor suprem numai pentru o clipită spre lumină și apoi căzută pradă morții sau, mai degrabă, mânată de angoasa în fața morții, aidoma oamenilor în timpul potopului și, în ciuda luptei deznădăjduite, lăsată fără speranță la discreția pieirii — o atmosferă care ne aduce viu în amintire scena finală din *Cyrano de Bergerac:*

Cyrano:
Oh! mais! … puisqu'elle est en chemin,
Je l'attendrai debout, et l'épée à la main! …

Que dites-vous? … C'est inutile? … Je le sais.
Mais on ne se bat pas dans l'espoir du succès!
Non! non! c'est bien plus beau lorsque c'est inutile! …

Je sais bien qu'à la fin vous me mettrez à bas …[84]

168 Așteptarea ei înțeleasă din perspectivă omenească este vană, căci dorința ei tinde spre divin, spre „Cel mult iubit", care este venerat

[83] *The Poetical Works*, p. 421. [Vezi în Anexe toate traducerile din Byron, *Opere*, vol. 4: *Teatru*, Misterul „Cer și Pământ", Editura Univers, București, 1990, pp. 411–447, trad. de Petre Solomon, *N.t.*]

[84] Rostand, *loc. cit.*, pp. 224 și urm. [Vezi traducerea în Anexe, *N.t.*]

Fig. 22 Șarpe, reprezentând orbita lunii. Piatră de hotar asiriană din Susa.

în imaginea soarelui. După materialul prezent nu se poate afirma că ar fi vorba aici despre o decizie sau alegere conștientă. Domnișoara Miller este mai curând confruntată cu situația în care în locul cântărețului a apărut un erou divin, fără intenția sau aportul ei. Rămâne deschisă întrebarea dacă astfel s-a produs ceva favorabil sau nefavorabil.

„Heaven and Earth" al lui Byron este un „Mystery, founded on 169
the following passage in Genesis": „And it came to pass … that the Sons of God saw the daughters of men, that they were fair; and they took them wives of all which they chose."[85] În afară de aceasta, Byron pune ca un al doilea motto al poemului său următorul pasaj din Coleridge: „And woman wailing for her demon lover." [Și femeia jelind după iubitul ei demonic.] Poemul lui Byron cuprinde două evenimente mari, unul psihologic și unul teluric, și anume pe de o parte pasiunea care sfarmă toate barierele și, pe de alta, grozăviile forțelor dezlănțuite ale naturii. Îngerii Samiasa și Azaziel ard de o patimă vinovată pentru frumoasele fiice ale lui Cain, Ana și Aholibama, și dărâmă astfel bariera pusă între muritori și nemuritori.

[85] … „un mister întemeiat pe următorul pasaj din Geneză: «Fiii lui Dumnezeu, văzând că fiicele oamenilor sunt frumoase, și-au ales dintre ele soții, care pe cine a voit»." (*Facerea*, 6, 2)

Ei se revoltă, precum Lucifer odinioară, împotriva lui Dumnezeu, iar arhanghelul Rafael își înalță glasul avertizând:

> But man hath listen'd to his voice,
> And ye to woman's — beautiful she is,
> The serpent's voice less subtle than her kiss.
> The snake but vanquish'd dust; but she will draw
> A second host from heaven, to break heaven's law.[86]

170 Puterea lui Dumnezeu este amenințată de ispita pasiunii; cerul riscă o a doua cădere a îngerilor săi. Dacă retraducem această proiecție în psihic, unde își are de fapt proveniența, atunci este astfel: puterea binelui și a raționalului care guvernează lumea cu legi înțelepte este amenințată de puterea originară a pasiunii. De aceea, aceasta trebuie exterminată; ceea ce înseamnă în proiecție mitologică: neamul lui Cain și întreaga lume păcătoasă trebuie nimicite din temelii prin potop. Aceasta este urmarea necesară a pasiunii, care a doborât toate barierele. Ea este ca marea care și-a spulberat zăgazurile și ca apele adâncurilor și ale torentelor de ploaie[87], care erau

[86] *Loc. cit.*, p. 419. [Vezi traducerea în Anexe, *N.t.*]

[87] Natura, obiectul în general, oglindește tot ceea ce este conținut al inconștientului nostru, nefiind însă conștient ca atare. Multe nuanțe de plăcere și neplăcere ale percepției le atribuim cu ușurință obiectului, fără să ne gândim în ce măsură acesta chiar poate fi făcut responsabil pentru ele. Un exemplu de proiecție nemijlocită se găsește într-un cântec popular:
Jos la mal, jos pe țărm,
Acolo spăla o fată batistuța bărbatului ei…
Un vânt blând dinspre apus adia peste ape,
Îi ridică fusta puțin prin a lui suflare
Și astfel apăru ceva din glezna-i la vedere.
Și țărmul se lumină și luminată fu lumea-ntreagă.
(Cântec popular neogrecesc din Sanders, *Das Volksleben der Neugriechen*, p. 81, citat în Arnold, *loc. cit.*, p. 166.)
Sau în formă germanică:
La ferma lui Gymir am văzut-o
Mergând pe draga mea;
De la strălucirea brațelor ei cerul luă foc
Și toată marea cea eternă se-nvăpăie.

zămislitoare, fecundatoare, „materne“, cum le numește mitologia indiană; acum își părăsesc granițele naturale și se umflă depășind vârfurile munților, înecând toate vietățile. Ca forță ce transcende conștiința, libidoul ține de δαίμων, de bunul Dumnezeu, ca și de diavol. Deci, dacă răul în general ar putea fi distrus, atunci „divinul“ sau „demonicul“ în general ar suferi o pierdere considerabilă; ar fi o amputare a trupului divinității. La asta se referă plângerea lui Rafael despre cei doi răzvrătiți Samiasa și Azaziel:

> … why,
> Cannot this earth be made, or be destroy'd,
> Without involving ever some vast void
> In the immortal ranks? …[88]

Pasiunea îl ridică pe om nu numai deasupra sa însuși, ci și 171
dincolo de limitele nemuririi și teluricității sale și, înălțându-l, îl distruge. Această „aroganță“ își găsește expresia mitologică de pildă în construirea turnului Babel, înalt până la cer, care le aduce oamenilor confuzie și încurcătură[89], sau în revolta lui Lucifer. În poemul lui Byron avem ambiția neamului lui Cain a cărui năzuință își supune aștrii și îi seduce până și pe fiii lui Dumnezeu. Chiar dacă dorul pentru lucrurile superioare este legitim, prin faptul că el tinde până dincolo de limitele impuse omului, tot se comite o încălcare păcătoasă care aduce după sine pieirea. Năzuința fluturelui de noapte de a ajunge la stele nu este pură prin simplul fapt că acestea se află sus pe cer, ci ea este dorința unui fluture de noapte care își poate schimba cu greu natura pentru niște aspirații atât de nobile. Și omul rămâne în definitiv om. Prin dorința sa nemărginită, el poate să tragă și divinul în jos, distrugându-l cu pasiunea sa.[90] El pare, ce-i

(Din: *Die Edda*. Citat în: Arnold, *loc. cit*., p. 167.) Aici intră și toate acele relatări miraculoase despre evenimentele „cosmice“ la nașterea și moartea eroilor.

88 Byron, *loc. cit*., p. 419.

89 Comparabil eroilor mitici, al căror spirit cade în rătăcire după ce săvârșesc faptele cele mai măreț.

90 Istoria religiilor conține numeroase exemple de astfel de deraieri.

Fig. 23 Șarpele înălțat, pe reversul crucifixului. Taler în memoria celor pieriți în ciumă realizat de Hieronymus Magdeburger, orfevrier în Annaberg.

drept, că se ridică spre cele divine, dar își părăsește din această cauză umanitatea. Astfel, dragostea Anei și a Aholibamei față de îngerii lor va duce la pieirea atât a zeilor, cât și a oamenilor. Invocația cu care îi conjură fiicele lui Cain pe îngeri este o paralelă exactă la poezia domnișoarei Miller.

Anah[91]:

> Seraph!
> From thy sphere!
> Whatever star[92] contain thy glory;
> In the eternal depths of heaven
> Albeit thou watchest with „the seven"
> Though through space infinite and hoary
> Before thy bright wings worlds be driven,
> Yet hear!

[91] Anah este iubita lui Iafet, fiul lui Noe. Ea îl părăsește de dragul îngerului.
[92] Cel invocat este de fapt un *astru*. Cf. Luceafărul de dimineață al domnișoarei Miller.

Oh think of her who holds thee dear!
And though she nothing is to thee,
Yet think that thou art all to her …

Eternity is in thine years,
Unborn, undying beauty in thine eyes;
With me thou canst not sympathise,
Except in love, and there thou must
Acknowledge that more loving dust
Ne'er wept beneath the skies.
Thou walk'st thy many worlds[93], thou se'st
The face of him who made thee great,
As he hath made me of the least
Of those cast out from Eden's gate;
Yet, Seraph dear!
Oh hear!

For thou hast loved me, and I would not die
Until I know what I must die in knowing,
That thou forgett'st in thine eternity
Her whose heart death could not keep from
o'erflowing
For thee, immortal essence as thou art!
Great is their love who love in sin and fear;
And such, I feel, are waging in my heart
A war unworthy: to an Adamite
Forgive, my Seraph! that such thoughts appear.
For sorrow is our element …

The hour is near
Which tells me we are not abandon'd quite.
Appear! Appear!
Seraph!

[93] De fapt, un atribut al soarelui călător.

My own Azaziel! be but here,
And leave the stars to their own light.

Aholibamah:

I call thee, I await thee and I love thee …
Though I be form'd of clay,
And thou of beams
More bright than those of day
On Eden's streams,
Thine immortality cannot repay
With love more warm than mine
My love. There is a ray[94]
In me, which, though forbidden yet to shine,
I feel was lighted at thy God's and thine[95].

It may be hidden long: death and decay
Our mother Eve bequeath'd us — but my heart,
Defies it: though this life must pass away,
Is *that* a cause for thee and me to part?

I can share all things, even immortal sorrow;
For thou hast ventured to share life with *me*,
And shall *I* shrink from thine eternity?
No! though the serpent's sting should pierce me thorough,

And thou thyself wert like the serpent, coil
Around me still[96]! And I will smile,
And curse thee not; but hold

94 Substanța de lumină a propriului suflet.

95 Legătura celor două substanțe de lumină arată caracterul comun al provenienței lor; sunt imagini ale libidoului. După Mechhild von Magdeburg (*Das fließende Licht der Gottheit*), sufletul este făcut din „iubire".

96 Cf. tablourile lui Stuck: Păcatul, Viciul și Senzualitatea (cf. fig. 24), în care în jurul trupului gol de femeie este încolăcit un șarpe. De fapt, o imagine a angoasei de moarte.

Fig. 24 Senzualitatea. Pictură de Franz Stuck (1863–1928).

Thee in as warm a fold
As — but descend, and prove
A mortal's love
For an immortal…

Apariția celor doi îngeri, care urmează invocației, este, ca în- 172
totdeauna, o strălucitoare viziune de lumină:

Aholibamah:

The clouds from off their pinions flinging,
As though they bore to-morrow's light.

Anah:

But if our father see the sight!

Aholibamah:

He would but deem it was the moon
Rising unto some sorcerer's tune
An hour too soon…

Anah:

Lo! They have kindled all the west,
Like a returning sunset; — lo!
On Ararat's late secret crest
A mild and many-colour'd bow,
The remnant of their flashing path,
Now shines!…[97]

173 Privind această viziune colorată a luminii, în care cele două femei sunt numai dor și așteptare, Anah folosește o comparație plină de intuiție care, brusc, deschide din nou o perspectivă asupra adâncimilor neliniștitoare din care își face apariția pentru o clipă înspăimântătoarea natură teriomorfă a zeului blând al luminii:

… and now, behold! it hath
Return'd to night, as rippling foam,
Which the leviathan hath lash'd
From his unfathomable home,
When sporting on the face of the calm deep,
Subsides soon after he again hath dash'd
Down, down, to where the ocean's fountains sleep.[98]

[97] *Loc. cit.*, pp. 412 și urm.
[98] *Loc. cit.*, p. 413.

Ne amintim de această zdrobitoare greutate atârnând în talerele 174
balanței drepturilor lui Dumnezeu asupra omului Iov. Acolo unde sunt izvoarele adânci ale oceanului bântuie Leviathan; de acolo se înalță șuvoiul atotnimicitor, marea pasiunii. Senzația apăsătoare, sufocantă a pulsiunii copleșitoare apare proiectată ca torent ce se amplifică, distrugând tot ce-i viu, pentru a face să apară din această distrugere o nouă creație, mai bună.

Japhet:

> The eternal will
> Shall deign to expound this dream
> Of good and evil; and redeem
> Unto himself all times, all things;
> And, gather'd under his almighty wings,
> Abolish hell!
> And to the expiated Earth
> Restore the beauty of her birth.

Spirits:

> And when shall take effect this wondrous spell?

Japhet:

> When the Redeemer cometh; first in pain,
> And then in glory.

Spirits:

> New times, new climes, new arts, new men; but still,
> The same old tears, old crimes, and oldest ill,
> Shall be amongst your race in different forms;
> But the same moral storms

Shall oversweep the future, as the waves
In a few hours the glorious giants' graves.[99]

175 Perspectivele profetice ale lui Iafet trebuie explicate întâi pe „planul subiectului"[100]: odată cu moartea în lumină a fluturelui de noapte este, ce-i drept, înlăturată primejdia, dar astfel nu este rezolvată problema. Conflictul o ia din nou de la început, dar „în aer plutește promisiunea", o presimțire a celui „mult iubit" care se înalță la amiază și coboară iară în noapte și răcoare, un zeu ce moare prematur, de care se leagă încă din vechime așteptările de reînnoire și speranțele într-o lume de dincolo.

[99] *Loc. cit.*, pp. 415 și urm.

[100] Interpretarea produselor inconștientului, de exemplu a unui personaj oniric, are un dublu aspect, și anume ceea ce semnifică acesta în sine (pe planul obiectului) și ceea ce înseamnă ca proiecție (pe planul subiectului). Cf. [Jung] *Despre psihologia inconștientului* [par. 130].

PARTEA A DOUA

I.
INTRODUCERE

Înainte să încep analiza materialelor care stau la baza acestei a doua părți mi se pare necesar să arunc o privire retrospectivă asupra unui raționament aparte pe care l-a scos la iveală analiza poeziei „The moth to the sun“ [„Fluturele de noapte către soare“]. Cu toate că această poezie este foarte diferită de „Imnul Creatorului“, cercetarea 176

Fig. 25 „Masa zeului soarelui“. Nabu-apal-iddina, rege al Babilonului (cca 870 î.Cr.), aduce jertfe zeului soarelui.

mai detaliată a dorului de soare ne-a condus la niște idei mitologice esențiale, care se leagă strâns de considerațiile făcute la prima poezie: zeul creator, a cărui natură conflictuală se reliefează clar în *Iov*, cunoaște în contextul celei de-a doua poezii o nouă calificare de tip astral-mitologic sau, mai bine zis, astrologic. Zeul devine soare, găsindu-și astfel o expresie firească dincolo de descompunerea morală în luminosul Tată din ceruri și în diavol. Soarele este, după cum remarcă Renan, unica imagine „rațională" a divinității, fie că privim din perspectiva primitivului, fie din aceea a științelor moderne ale naturii: din ambele perspective, soarele este tatăl divin, din care trăiește tot ce-i viu, el fiind fecundatorul și creatorul, sursa de energie a lumii noastre. În soare, ca lucru natural ce nu cunoaște vreun conflict interior, dezbinarea căreia i-a căzut victimă sufletul omenesc se rezolvă într-un mod armonios. Soarele nu este numai binefacere, căci el poate să și distrugă, drept care imaginea zodiacală a caniculei lui august este leul care face prăpăd printre turme, pe care eroul evreu Samson[1] îl ucide, spre a elibera de această urgie pământul secătuit. Stă însă în natura specifică soarelui ca el să ardă, iar omului i se pare firesc ca soarele să ardă. De asemenea, el își trimite razele în mod egal asupra celor drepți ca și asupra celor nedrepți și face să crească atât viețuitoare folositoare, cât și dăunătoare. De aceea, soarele este apt să reprezinte divinitatea vizibilă a acestei lumi, adică forța motrice a propriului suflet, pe care o numim libido și a cărei esență constă în a face să apară utilul și dăunătorul, binele și răul. De la mistici am învățat că această comparație nu este un simplu joc cu cuvintele: când pătrund prin interiorizare în profunzimile propriei naturi, atunci găsesc „în inima lor" imaginea soarelui, găsesc propria „voință de a trăi", care este numită cu îndreptățire, aș spune chiar cu îndreptățire fizică, soarele, căci sursa noastră de energie și viață este soarele. Astfel, viața noastră fiziologică este, ca proces energetic, numai soare. De ce natură specială este această „energie solară" contemplată de mistic din interior ne-o arată un exemplu

[1] Samson ca zeu al soarelui. Cf. Steinthal, *Die Sage von Simson*. Uciderea leului este, ca și jertfa mitraică a taurului, o anticipare a sacrificiului de sine divin. Vezi mai jos.

din mitologia indică. Din explicațiile părții a treia a *Svetâsvatara-Upanishad* extragem următoarele pasaje, care se referă la Rudra[2]:

2. For there is one Rudra only, they do not allow a second, who rules all the worlds by his powers. He stands behind all persons, and after having created all worlds he, the protector, rolls it up at the end of time.

3. That one god, having his eyes, his face, his arms, and his feet in every place, when producing heaven and earth, forges them together with his arms and his wings.

4. He, the creator and supporter of the gods, Rudra, the great seer, the lord of all, he who formerly gave birth to Hiranyagarbha, may he endow us with good thoughts.[3] [*Third Adhyâya*, pp. 244 și urm.]

Aceste atribute ne fac să recunoaștem limpede Atoatecreatorul 177
iar în el soarele, care este înaripat și iscodește lumea cu o mie de ochi[4] (cf. fig. 26). Următoarele pasaje adeveresc cele spuse și mai adaugă o particularitate importantă: și anume că divinitatea este conținută și în fiecare creatură individuală în parte:

7. Those who know beyond this the High Brahman, the vast, hidden in the bodies of all creatures, and alone enveloping everything, as the Lord, they become immortal.

8. I know that great person (purusha) of sunlike lustre beyond the darkness. A man who knows him truly, passes over death; there is no other path to go.

[2] Rudra, de fapt ca tată al zeilor Marut (vânturile) un zeu al vântului sau furtunii, apare aici ca unic zeu creator, după cum arată textul. Ca zeu al vântului îi revine rolul de creator și fecundator: fac trimitere la explicațiile date în prima parte la Anaxagoras și la cele de mai jos.

[3] Aceste pasaje și următoarele sunt citate din: *The Upanishads* [ed. de F. Max Müller]. [Vezi traducerile în Anexe, *N.t.*]

[4] În mod asemănător, și zeul persan al soarelui, Mithra, este înzestrat cu o infinitate de ochi. Oare tot aici putem plasa și viziunea șarpelui cu numeroși ochi a lui Ignațiu de Loyola? Cf. în acest sens prelegerea mea „Reflecții teoretice despre esența psihicului" [par. 395].

11. … he dwells in the cave (of the heart) of all beings, he is all-pervading, therefore he is the omnipresent Siva [*loc. cit.*, pp. 245 și urm.].

178 Puternicul zeu, cel aidoma soarelui, este în fiecare, iar cine-l cunoaște este nemuritor.[5] Înaintând odată cu textul, ajungem la noi atribute, care ne lămuresc în ce formă și sub ce chip sălășluiește Rudra în om:

12. That person (purusha) is the great lord; he is the mover of existence, he possesses that purest power of reaching everything, he is light, he is undecaying.

13. The person (purusha), not larger than a thumb, dwelling within, always dwelling in the heart of man, is perceived by the heart, the thought, the mind; they who know it, become immortal.

14. The person (purusha) with a thousand heads, a thousand eyes, a thousand feet, having compassed the earth on every side, extends beyond it by ten fingers' breadth.

15. That person alone (purusha) is all this, what has been and what will be; he is also the lord of immortality; he is whatever grows by food [*loc. cit.*, pp. 246 și urm.].

179 Importante pasaje paralele se găsesc în *Katha-Upanishad* [*Second Adhyâya*, Fourth Vallî, p. 16]:

12. The person (purusha), of the size of a thumb, stands in the middle of the Self (body?), as lord of the past and the future, and henceforward fears no more. This is that.

13. That person, of the size of a thumb, is like a light without smoke, lord of the past and the future, he is the same to-day and to-morrow. This is that.

180 Tom Degețeii, dactilii și cabirii au un aspect falic; lucru de înțeles, căci sunt forțe personificate plăsmuitoare, pentru care și

[5] Cel care are în sine divinitatea, soarele, este nemuritor precum soarele. Cf. Partea întâi, cap. 5.

Fig. 26 Bes cu ochi de Horus. Figură egipteană de bronz (cca sec. VI î.Hr.).

falusul este simbol. Acesta reprezintă libidoul, energia psihică în aspectu-i creator. Lucrul este valabil în general pentru multe simboluri sexuale, care apar frecvent nu numai în fantasmele onirice, ci și în limbaj. Ele nu trebuie luate nici într-un caz, nici în celălalt întotdeauna textual; nu trebuie înțelese semiotic, deci ca semne puse pentru un lucru anume, ci ca simboluri. Acest concept se referă la o expresie nedeterminată, respectiv echivocă, ce trimite la ceva greu de definit, care nu este în totalitate cunoscut. „Semnul" are o semnificație fixă, întrucât este o prescurtare (convențională) a unui lucru cunoscut sau un indiciu pentru acesta care se folosește în mod general. De aceea simbolul deține numeroase variante analoage și, cu cât dispune de mai multe, cu atât mai desăvârșită și mai adecvată este imaginea pe care o proiectează de la obiectul său. Aceeași forță creatoare care este simbolizată prin Tom Degețel etc. poate fi reprezentată și prin falus sau prin alte simboluri (fig. 27), care descriu și alte aspecte ale procesului aflat la bază. *Piticii plăsmuitori*

Fig. 27 Zeul fertilității Frey.
Figură falică de bronz din Södermanland, Suedia (sec. XI).

își realizează opera în taină, *falusul* zămislește o ființă vie, și anume tot în întuneric, iar *cheia*, de pildă, deschide uși interzise și secrete, în spatele cărora se află lucruri ce urmează a fi descoperite. Aceste conexiuni le găsim în *Faust* (în scena Mumelor):

Mefisto:

Ești demn de toată lauda-n ce faci.
Pe diavol îl cunoști, de-aceea-mi placi.
Ia cheia asta!

Faust:

E cam mititică!

Mefisto:

Hai, ia-o-ntîi, și n-o să-ți pară mică!

Faust:

Ah! crește! fulgeră în mîna mea!

Mefisto:

Pricepi acum tot ce posezi prin ea?
Spre locul căutat o să te-ndrume;
Urmeaz-o, te va duce drept la Mume.[6]

Diavolul îi dă din nou lui Faust în mână unealta miraculoasă, așa 181
cum i se alăturase lui Faust încă de la început, sub forma câinelui negru, când îi răspunsese la întrebarea „Deci, cine ești?“:

O parte-a puterii care, vrînd
Să facă răul, face doar Binele oricînd.[7]

Libidoul care este descris aici nu e doar creator-modelator și 182
zămislitor, ci are și fler, ca o ființă independentă (de aici, posibilitatea personificării!). El este un imbold orientat spre un scop precis, ca sexualitatea, care este în genere un obiect de comparație îndrăgit. Căci „tărâmul Mumelor“ are legătură cu uterul (fig. 28), cu matricea care simbolizează ca atare adesea inconștientul în aspectul lui plastic-creator. Acest libido este o forță a naturii, bună și rea deopotrivă, adică indiferentă din punct de vedere moral. Unit cu această forță, Faust izbutește să-și împlinească misiunea propriu-zisă a vieții, mai întâi prin aventuri rele, iar apoi întru binele omenirii. În tărâmul Mumelor găsește trepiedul, vasul ermetic în care urmează a fi celebrată „cununia regală“. Aici Faust are nevoie de bagheta magică falică, pentru a înfăptui cea mai mare dintre minuni, și anume crearea lui Paris și a Elenei.[8] Instrumentul insignifiant din

6 *Faust*, Partea a doua [„Galerie întunecată“, *ed. cit.*, p. 130, *N.t.*].
7 *Faust*, Partea întîi [„Odaia de studiu“, *ed. cit.*, p. 29, *N.t.*].
8 Vezi [Jung] *Psihologie și alchimie*, Indicele tematic, s.v. „coniunctio“. O reprezentare psihologică a problemei găsiți în „Psihologia transferului“.

Fig. 28 Peștera născătoare. După un *lienzo* mexican.

mâna lui Faust îl constituie acea forță creatoare obscură a inconștientului, care se revelează atunci când o urmezi și care este capabilă a săvârși fapte miraculoase.[9] Această impresie paradoxală pare a fi generală, căci și *Svetâsvatara-Upanishad* spune următoarele despre zeul pitic:

19. Grasping without hands, hasting without feet, he sees without eyes, he hears without ears. He knows what can be known, but no one knows him; they call him the first, the great person (purusha).

20. The Self, smaller than small, greater than great… [*Third Adhyâya*, p. 248]

183 Simbolul falic stă de foarte multe ori pentru divinitatea creatoare, iar Hermes este un exemplu adecvat în acest sens. Falusul este gândit ca independent, ceea ce nu era numai o reprezentare curentă în Antichitate, ci rezultă și din desenele copiilor și ale artiștilor noștri. De aceea nu este ciudat că anumite caracteristici corespunzătoare se regăsesc și la clarvăzătorul, artistul și făcătorul de minuni mitologic. Hefaistos, Wieland fierarul și Mani (întemeietorul maniheismului, dar care este slăvit și pentru talentul său artistic) au picioarele schiloade. Căci și picioarelor li se atribuie forță magică zămislitoare, după cum voi arăta și mai jos. Tipic pare a fi și că vizionarii sunt orbi și că bătrânul vizionar Melampus, care a introdus

[9] Goethe se referă aici la „miraculum" crisopoeiei [alchim.: transmutare în aur, *N.t.*].

pare-se falusul cultic, are un nume atât de specific — Picior Negru.[10] Insignifianța și diformitatea au devenit în mod special caracteristice pentru acei zei htonici enigmatici, fiii lui Hefaistos, care erau considerați capabili de mari puteri miraculoase, și anume cabirii (fig. 29).[11] Cultul lor samotracic este strâns legat de cel al lui Hermes cel itifalic, acela care, conform relatării lui Herodot, a fost adus în Atica de către pelasgi. Ei se numesc și μεγάλοι θεοί, zeii cei mari. Rudele lor apropiate sunt dactilii de pe muntele Ida (degete sau policari[12]), pe care mamele zeilor i-au învățat arta fierăriei. („Cheia […] spre locul căutat o să te-ndrume; urmeaz-o, te va duce drept la Mume.") Ele au fost primii înțelepți, dascălii lui Orfeu și au inventat formulele magice efesiene și ritmurile muzicale.[13] Disproporția caracteristică, asupra căreia am atras atenția mai sus în textul *Upanișadelor* și în *Faust*, o regăsim și aici, căci puternicul Heracle era considerat un dactil de pe Ida. Frigienii cei uriași, dibacii slujitori ai Rheei[14], erau și ei tot dactili. Cei doi Dioscuri se află în relație cu cabirii[15], ei și poartă pe cap remarcabilul acoperământ țuguiat[16] (pileus) care este specific acestor zei enigmatici și care, de atunci încolo, se răspândește aidoma unui tainic semn de recunoaștere. Attis poartă pileusul, Mithra, de asemenea (fig. 20 și fig. 49). Acest acoperământ al capului a devenit tradițional pentru „Heinzelmännchen"[17], zeii noștri htonici infantili din ziua de azi.

[10] Despre el se spune și că șerpișorii, drept mulțumire că a îngropat-o pe mama șerpilor, i-ar fi curățat urechile și că el ar fi căpătat astfel un auz foarte fin.

[11] Cf. imaginea de pe vaza din Cabeirion din Teba, unde cabirii sunt reprezentați în formă nobilă și caricaturizată (Roscher, *Lexikon*, s.v. „Megaloi Theoi"). Vezi și Kerényi, *Mysterien der Kabiren* (fig. 30).

[12] Justificarea de a-i numi policari pe dactili ne-o dă o notiță a lui Pliniu, *Historiae naturales*, 37, 170, conform căreia existau nestemate cretane de culoarea fierului și de forma policarului, care erau numite Idaei Daktyli.

[13] De aici metrul dactil.

[14] Vezi Roscher, *loc. cit.*, s.v. „Daktyloi".

[15] Varro identifică μεγάλοι θεοί cu penații. Cabirii sunt, zice el, „simulacra duo virilia Castoris et Pollucis" în portul de la Samotrace.

[16] În Prasiae de pe coasta laconică și în Pephnos se puteau vedea câteva statui înalte doar cât un picior, care aveau pe cap niște tichii.

[17] Spiriduși, gnomi. (*N.t.*)

Fig. 29 Odiseu ca figură cabirică diformă.
Skyphos (cupă de vin) atribuit pictorului cabiric (cca 400 î.Cr.).

184 Forma de pitic ne duce cu gândul la figura băiatului divin, a lui *puer aeternus*, παῖς, a tânărului Dionysos, a lui Iupiter Anxurus, a lui Tages etc. Pe imaginea de pe vaza deja menționată din Teba, un Dionysos bărbos este numit Καβίρος, figura unui băiat este numită Παῖς, urmează o figură caricaturizată de băiat, numită Πρατόλαος, iar apoi din nou o figură bărboasă caricaturizată de bărbat, denumită Μίτος[18] (fig. 30). Μίτος înseamnă de fapt fir, dar se folosește în limbajul orfic pentru sămânță. S-a emis supoziția că această compoziție corespundea unui grup cultic de statui din sanctuar. Această presupunere este în acord cu istoria cultului, în măsura în care ne este ea cunoscută: se zice că ar fi vorba despre un cult originar fenician al tatălui și fiului[19], al unui cabir bătrân și unuia tânăr, care au fost mai mult sau mai puțin asimilați zeilor greci. Pentru această asimilare s-a potrivit în mod deosebit figura dublă a lui Dionysos ca adult și copil. Am putea numi acest cult și ca fiind cel al omului mare și al omului mic. Dionysos este sub diferitele sale aspecte un zeu din cultul căruia falusul era o componentă importantă, așa de pildă în cultul taurului-Dionysos din Argos. În afară de aceasta, bustul falic pe un soclu înalt al zeului a constituit mobilul unei personificări a falusului lui Dionysos, sub forma zeului Phales, care nu este nimeni altul decât un priap. El se numește ἑταῖρος sau

[18] Alături se află o figură feminină, denumită Κπατεια, care este tălmăcită (orfic) ca „născătoare".

[19] Roscher, *loc. cit.*, s.v. „Megaloi Theoi".

οὔγκωμος Βακχίου.[20] Paradoxul evidențiat în textul *Upanișadelor* de mic și mare, pitic și uriaș este exprimat aici mai blând ca băiat și bărbat sau fiu și tată. Motivul diformității (cf. fig. 29), mult folosit de cultul cabiric, îl găsim și pe imaginea de pe vază, căci figurile paralele cu Dionysos și Παῖς sunt Μίτος și Πρατόλαος cei caricaturizați.[21] Așa cum mai devreme cea care determina scindarea era diferența de mărime, aici este diformitatea.

Succesiunea noastră de idei arată că, deși termenul de „libido", 185
introdus de Freud, nu duce nicidecum lipsă de conotație sexuală[22], o definiție exclusiv și unilateral sexuală a acestui termen trebuie respinsă. *Appetitus* și *compulsio* sunt trăsături ale tuturor pulsiunilor și automatismelor. După cum nu putem lua literal metaforele sexuale ale limbii, tot așa nu putem concepe literal nici analogiile corespunzătoare din procesele pulsionale, din simptome și vise. Teoria sexuală a automatismelor psihice este o prejudecată ce nu se susține. Simplul fapt că este imposibil ca totalitatea fenomenelor psihice să derive dintr-*o singură* pulsiune interzice o definiție unilaterală a libidoului. Eu folosesc această noțiune în semnificația

[20] „Tovarăș și însoțitor al lui Bacchus" (Roscher, *loc. cit.*, s.v. „Phales"). Astăzi se consideră mai probabilă originea antic-mediteraneeană, preelenică. Vezi Kerényi, *Die Geburt der Helena*, p. 59.

[21] Reproduse și la Kerényi, *Mysterien der Kabiren*, p. 10 [cf. fig. 30].

[22] În eseul lui Freud, apărut în același timp cu Partea întâi a acestei cărți (ediția I), „Psychoanalytische Bemerkungen über einen Fall von Paranoia" [„Observații despre un caz de paranoia (Dementia Paranoides) descris autobiografic"], se găsește o remarcă, paralelă cu sensul expunerilor mele, despre „teoria libidoului" rezultată din fantasmele bolnavului psihic Schreber: „«Razele divine» ale lui Schreber, compuse prin condensare din razele soarelui, fibre nervoase și fire de sămânță, nu sunt de fapt altceva decât investiri libidinale prezentate obiectal și proiectate în afară, conferind delirului său un acord evident cu teoria noastră. Faptul că lumea trebuie să-și găsească sfârșitul deoarece Eul bolnavului atrage către sine toate razele, că el trebuie să se îngrijească temător, în timpul procesului de reconstrucție, ca Dumnezeu să nu dezlege legătura prin raze cu el, acestea și alte amănunte ale formării delirului la Schreber sună aproape ca percepții endopsihice ale proceselor, pe care le-am presupus ca bază a unei înțelegeri a paranoiei." [Sigmund Freud, *Opere esențiale*, vol. 7, *Nevroză, psihoză, perversiune*, Editura Trei, București, 2010, p. 226, *N.t.*]

generală pe care i-a conferit-o deja limbajul clasic. Libidoul este conceput la Cicero într-un sens foarte larg:

volunt ex duobus opinatis bonis nasci *libidinem* et *laetitiam*, ut sit laetitia praesentium opinione versatur, cum Libido ad id, quod videtur bonum, inlecta et inflammata rapiatur. — Natura enim omnes ea, quae bona videntur, sequuntur fugiuntque contraria. Quam ob rem simul obiecta species cuiuspiam est, quod bonum videatur, ad id adipiscendum impellit ipsa natura. Id cum constanter prudenterque fit, eius modi appetitionem Stoici βούλησιν appellant, nos appellamus voluntatem; eam illi putant in solo esse sapiente, quam sic definiunt; voluntas est quae quid cum ratione desiderat: quae autem ratione adversa incitata est vehementius, ea libido est, vel cupiditas effrenata, quae in onmibus stultis, invenitur.[23]

186 Semnificația cuvântului libido este aici cea de dorință, iar în modul stoic de a-l distinge de voință — este poftă nestăpânită. Cicero folosește cuvântul libido în sensul respectiv: „… quas (res) libidine, non ratione gesserat“[24] (ceea ce făcuse din dorință samavolnică, nu cu rațiune). În același sens o spune și Sallust: „Iracundia pars est libidinis“ (Mânia este o parte din dorință); iar în alt loc, într-un sens mai blând și mai general, care se apropie de felul nostru de a-l folosi: „Magisque in decoris armis et militaribus equis, quam in scortis e conviviis libidinem habebant.“[25] (Aveau mai mult chef de arme frumoase și de cai de război decât de târfe și ospețe.) Sau,

[23] *Tusculanarum disputationum libri*, IV, vi, 12: „Ei consideră că *plăcerea* și *bucuria* s-ar naște din două tipuri de bine care plutesc prin fața imaginației, și anume că bucuria zăbovește în opinia binelui obținut, în timp ce plăcerea se lasă ademenită, înflăcărată, sedusă de ceea ce pare bun. Căci toți oamenii tind de la natură spre ceea ce apare ca fiind bun și evită opusul. De aceea, de îndată ce se prezintă imaginea a ceva ce pare a fi bun, însăși natura îndeamnă (omul) să-l obțină. Dacă acest lucru se produce cu circumspecție și perseverență, stoicii numesc o astfel de dorință «boulesis», iar noi o numim voință. Aceasta se găsește, după părerea lor, numai în omul înțelept, și ei o definesc așa: voința este ceea ce dorește cu rațiune; însă ceea ce este contrar rațiunii și este excitat prea puternic se numește libido sau dorință neînfrânată, care se găsește în toți proștii.“

[24] *Pro Quinctio*, 14.

[25] *Catilina*, 7.

tot așa: „Quod si tibi bona libido fuerir patriae“[26] etc. (Dacă ai avea un interes real pentru patria ta.) Utilizarea cuvântului libido este atât de generală, încât expresia „libido est scire“ are doar sensul de „eu vreau“, „îmi place“.[27] În expresia „aliquam libido urinae lacessit“, libido are sensul de urgență, de nevoie. Și semnificația de voluptate sexuală este prezentă încă din accepția antică. Augustin numește în mod pertinent „libido“ un „generale vocabulum omnis cupiditatis“ și spune:

Est igitur libido ulciscendi, quae ira dicitur: est libido habendi pecuniam, quae avaritia: est libido quomodocumque vincendi, quae pervicacia: est libido gloriandi, quae iactantia nuncupatur. Sunt multae variaeque libidines, quarum nonnullae habent etiam vocabula propria, quaedam vero non habent. Quis enim facile dixerit, quid vocetur libido dominandi, quam tamen plurimum valere in tyrannorum animis, etiam civilia bella testantur?[28]

Libido înseamnă pentru el un *appetitus* ca foamea și setea, iar în 187
ceea ce priveste sexualitatea, zice următoarele: „Voluptatem vero praecedit appetitus quidam, qui sentitur in carne quasi cupiditas eius, sicut fames et sitis“ etc.[29] Și contextul etimologic al cuvântului *libido* corespunde acestei utilizări clasice generale a termenului:

Lidibo sau *lubido* (cu *libet*, mai vechi *lubet*) = a plăcea, și *libens* 188
sau *lubens* = cu plăcere, bucuros, sanscr. *lúbhyati* = a simți o dorință puternică, *lôbhayati* = incită dorința, *lubdha-h* = avid, *lôbha-h* =

[26] *Epistolă către Caesar*, 13.

[27] În acest sens se mai folosește și azi „libidine“ în limbajul popular toscan.

[28] „Există, așadar, o pulsiune spre răzbunare, care se numește mânie, o pulsiune de a poseda bani, care se numește avariție, o pulsiune de a birui sub orice formă, care se numește obstinație, o pulsiune de a se făli, care se numește lăudăroșenie. Există pulsiuni multe și variate, dintre care unele chiar au denumirile lor proprii, altele însă, nu. Cine ar putea găsi cu ușurință, de pildă, o expresie pentru pulsiunea de a domina, care, după cum se poate demonstra, joacă cel mai mare rol în mintea tiranilor și în războaiele civile?“ (*De civitate Dei*, XIV, xv, p. 587)

[29] „Voluptatea este precedată de un apetit pe care îl simțim în carne, ca un fel de poftă de ea, precum foamea și setea“ (*loc. cit.*).

Fig. 30 Ospățul cabirului. *Skyphos* al pictorului cabiric (cca 435 î.Hr.).

dorință, aviditate, got. *liufs*, germ. veche de sus *liob* = drag, drăguț. Apoi, li se pot asocia și got. *lubains* = speranță, germ. veche de sus *lobôn* = a lăuda, slavă, fală, bulg. veche *ljubiti* = a iubi, *ljuby* — iubire, lituan. *liáupsinti* = a preamări.[30]

189 Putem spune că noțiunii de libido îi revine funcțional aceeași însemnătate pe tărâm psihologic ca și noțiunii de energie pe tărâmul fizicii, de la Robert Mayer încoace.[31]

[30] Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, s.v. „libet". *Liberi* = copii este asociat de către Nazari (citat în Walde, *loc. cit.*, p. 426) cu *libet*. Dacă acest lucru s-ar adeveri, atunci zeul italic al procreării, *Liber*, asociat incontestabil cu *liberi*, ar putea fi dedus și el de la cuvântul *libet*. Libitina este zeița cadavrelor, care nu are pare-se nimic de-a face cu Lubentina și Lubentia (atribut al lui Venus), care se raportează la *libet*. Numele încă nu este explicat. (Vezi mai jos pentru detalii suplimentare.)

[31] Cf. în acest sens expunerile mele din *Despre energetica sufletului*, par. 37 [vezi *ed. rom. cit.*, *N.t.*].

II.
DESPRE CONCEPTUL DE LIBIDO

Freud a introdus în „Trei eseuri asupra teoriei sexualității“ 190
conceptul său de libido, definindu-l, așa cum am menționat deja, ca sexual. S-a constatat că libidoul este scindabil și se poate revela, sub forma unor „suplimente libidinale“, altor funcții și domenii, care nu au în sine nimic de-a face cu sexualitatea. De aici derivă comparația pe care o face Freud între libido și un fluviu, care se poate diviza, se poate acumula, se poate revărsa pe căi colaterale etc.[1] Deci, în ciuda definirii libidoului ca sexualitate, Freud nu explică „totul“ ca „sexual“, ci admite existența unor forțe pulsionale speciale, necunoscute mai îndeaproape în ceea ce privește natura lor, cărora a trebuit să le atribuie însă capacitatea de a primi „suplimente libidinale“. Imaginea ipotetică aflată la bază este „mănunchiul de pulsiuni“[2], în care pulsiunea sexuală figurează ca pulsiune parțială. Este un fapt cunoscut din experiență că ea se extinde și asupra altor domenii pulsionale.[3] Teoria lui Freud care decurge din această concepție,

[1] Vezi Freud, „Trei eseuri“.

[2] O concepție căreia, după cum se știe, Möbius a încercat să îi acorde din nou dreptul ce i se cuvine. Printre cei recenți care recunosc sistemului pulsional primatul psihologic se numără Fouillée, Wundt, Beneke, Spencer, Ribot ș.a.

[3] Același lucru este valabil și despre foame. Am avut o pacientă pe care o eliberasem cât de cât de simptomele ei. Într-o zi a venit la mine brusc cu o recădere aparent totală în vechea ei nevroză. Mai întâi, nu mi-am putut explica ce se întâmplă, până ce s-a dovedit că, din cauza unei fantasme care o preocupase

conform căreia forțele pulsionale ale unui sistem nevrotic corespund tocmai acelor suplimente libidinale la alte funcții pulsionale (non-sexuale)[4], a devenit baza teoriei psihanalitice a nevrozelor (adică a doctrinei Școlii vieneze). Ulterior Freud a trebuit să își pună însă întrebarea dacă la urma urmei nu putem echivala libidoul cu *interesul* în genere. Trebuie să observ că ceea ce l-a dus la această reflecție a fost cazul unui paranoic schizofrenic. Respectivul pasaj, pe care îl voi cita aici integral, sună astfel:

O a treia considerație, decurgând din dezvoltările anterioare, ridică întrebarea dacă desprinderea generală a libidoului de lumea exterioară este suficientă pentru a explica „sfârșitul lumii", dacă nu cumva în cazul acesta investirile menținute ale Eului n-ar trebui să fie îndeajuns pentru a întreține raportul cu lumea exterioară. Atunci ar trebui fie să echivalăm ceea ce numim investire libidinală (interes din surse erotice) cu interesul în genere, fie să admitem posibilitatea ca o perturbare serioasă în plasarea libidoului să inducă o perturbație corespunzătoare în investițiile Eului. Însă acestea sunt probleme în fața cărora suntem neajutorați și nepricepuți. Dacă am putea porni de la o teorie a pulsiunilor asigurată alta ar fi situația. În realitate nu dispunem de așa ceva. Concepem pulsiunea ca o noțiune limitrofă între somatic și psihic, vedem în ea reprezentatul psihic al unor forțe organice și acceptăm diferențierea populară între pulsiuni ale Eului și pulsiunea sexuală; aceasta ni se pare că este în acord cu poziția biologică dublă a individului, tinzând atât spre conservarea de sine, cât și spre cea a speciei. Restul sunt ipoteze, pe care le avansăm și retragem pentru a ne orienta în

intens, uitase de masa ei de prânz. Un pahar cu lapte și o bucată de pâine au eliminat „suplimentul de foame" cu un succes imediat.

4 Freud („Trei eseuri asupra teoriei sexualității"): „Trebuie să menționez mai întâi […] că aceste psihonevroze, atât cât experiența mea mi-a permis să constat, au la bază forța pulsiunii sexuale. Nu vreau să spun prin aceasta că energia pulsiunii sexuale are o anumită contribuție la forța care întreține manifestările patologice (simptomele), ci vreau să afirm explicit că această contribuție este unica și cea mai importantă sursă de energie constantă a nevrozei, astfel încât viața sexuală a persoanei respective se manifestă fie exclusiv, fie preponderent, fie doar parțial prin aceste simptome." [Sigmund Freud, *Opere esențiale*, vol. 5, *Studii despre sexualitate*, Editura Trei, București, 2009, trad. de Rodica Matei, pp. 81–82, *N.t.*]

hățișul proceselor sufletești mai obscure. Sperăm ca tocmai cercetările psihanalitice asupra proceselor psihice maladive să ne impună anumite concluzii în probleme ale teoriei pulsiunilor. Caracterul recent și izolat al unor asemenea cercetări a făcut imposibilă satisfacerea acestei așteptări.[5]

Însă Freud se decide în cele din urmă că transformarea para- 191
noică este totuși suficient explicată prin retragerea libidoului sexual. El spune:

… de aceea cred că este mult mai probabil ca relația sa schimbată față de lume să fie explicată, exclusiv sau predominant, prin pierderea interesului libidinal.[6]

În pasajul citat mai sus, Freud abordează problema dacă pier- 192
derea notorie a realității din paranoia (și din schizofrenie[7]), asupra căreia am atras atenția în *Psihologia Dementiei praecox*[8], poate fi explicată numai prin retragerea „stării libidinale" sau dacă ea coincide cu așa-numitul interes obiectiv în genere. E greu de presupus că „fonction du réel" (Janet[9]) normală este întreținută numai prin „suplimente libidinale", adică prin interesul erotic. În fapt, se întâmplă în foarte multe cazuri ca realitatea să nu fie luată deloc în seamă, așa încât bolnavii nu prezintă nici urmă de adaptare psihologică. (Conținuturi ale inconștientului se suprapun în aceste stări peste realitate.) Trebuie neapărat spus că nu numai interesul erotic, ci interesul în genere, adică întreaga relație cu realitatea, a dispărut până la niște resturi insignifiante. Dacă libidoul este într-adevăr doar sexualitate, ce se întâmplă cu oamenii castrați? La ei, tocmai interesul „libidinal" față de realitate dispare, fără ca ei să reacționeze obligatoriu cu schizofrenie. Expresia „supliment

5 „Observații despre un caz de paranoia (Dementia Paranoides) descris autobiografic", *ed. cit*., pp. 222–223.

6 *Ibidem*, p. 223.

7 Cazul lui Schreber despre care este vorba aici nu e o paranoia pură. Vezi Schreber, *Denkwürdigkeiten*…

8 De asemenea, în *Der Inhalt der Psychose*.

9 Cf. în acest sens Jung, *Despre psihologia Dementiei praecox* [par. 9 și 195].

libidinal“ denumește o mărime foarte discutabilă. Multe conținuturi și procese aparent sexuale sunt simple metafore și analogii, ca de exemplu „foc“ pentru pasiune, „înfierbântare“ pentru mânie, „căsătorie“ pentru legătură strânsă etc. Doar nu o să presupunem că țiglarii care învelesc casele și pun „călugări“ pe „călugărițe[10]“, și vorbitorii de limbi romanice care folosesc copci „moș“ și „babă“ se bucură de niște „suplimente libidinale“ speciale?

193 Am folosit mai demult, în *Psihologia Dementiei praecox*, expresia „energie psihică“, pentru că ceea ce se pierde este mai mult decât simplul interesul erotic. Dacă am vrea să explicăm acea pierdere de relație, scindarea schizofrenică dintre om și lume, doar prin retragerea erotismului, ar rezulta de aici o exacerbare a noțiunii sexualității, care este de altfel caracteristică pentru concepția freudiană. Ar trebui să explicăm atunci în genere orice relație cu mediul drept relație sexuală, rezultând de aici o noțiune atât de confuză a sexualității, încât nu am mai ști deloc ce semnifică de fapt cuvântul „sexualitate“. Un simptom clar al acestei inflații noționale este termenul „psihosexualitate“. În schizofrenie, realității îi lipsește mult mai mult decât am putea pune în seama sexualității *sensu strictiori*. Lipsește o cantitate atât de mare de „fonction du réel“, încât în pierdere trebuie să mai fie incluse și forțe pulsionale cărora nu li se poate atribui un caracter sexual, căci nimeni nu se va gândi că realitatea nu este nimic altceva decât o funcție sexuală. În plus, dacă ea ar fi așa ceva, consecința introversiei libidoului (*sensu strictiori*) ar trebui să fie deja în nevroze o pierdere a realității, și anume una care s-ar putea compara cu cea din schizofrenie, ceea ce nu este nicidecum cazul. După cum a arătat chiar Freud, introversia și regresia libidoului sexual sau erotic duc cel mult la nevroză, nu însă la schizofrenie.

194 Atitudinea mea rezervată față de teoria sexuală, așa cum am adoptat-o în Cuvântul-înainte la scrierea *Psihologia Dementiei praecox* — deși admiteam mecanismele psihologice indicate de

[10] *Mönche* = are dublul sens de „călugări“ și de „olane“ (așezate cu convexitatea în sus); iar *Nonnen* = de „călugărițe“ și de „olane“ (așezate cu concavitatea în sus). (*N.t.*)

Freud —, a fost dictată de situația de atunci a teoriei libidoului, a cărei concepție nu mi-a permis să explic printr-o teorie sexualistă unilaterală niște dereglări funcționale ce vizează domeniul altor pulsiuni la fel de mult ca pe cel al sexualității. În locul teoriei sexuale a celor „Trei eseuri", mi s-a părut mai potrivită o concepție energetică. Ea îmi îngăduia să identific expresia „energie psihică" cu termenul de „libido". Acesta exprimă o cerință sau un impuls care nu este inhibat de vreo instanță morală sau de altă factură. Libidoul este un *appetitus* în starea-i naturală. Din perspectiva istoriei evoluției, nevoile fizice, ca foamea, setea, somnul, sexualitatea, și stările emoționale, afectele, sunt cele care compun natura libidoului. Toți acești factori dețin diferențierile lor și ramificațiile cele mai fine în psihicul omenesc extrem de complicat. Nu poate plana nicio îndoială că și diferențierile cele mai subtile au rezultat inițial din niște forme timpurii mai simple. Astfel, numeroase funcții complicate cărora trebuie să le fie contestat astăzi caracterul sexual provin din pulsiunea de procreare. După cum se știe, în evoluția regnului animal s-a produs o deplasare importantă în ceea ce privește principiile procreării: masa produselor de reproducere, cu caracterul aleatoriu al fecundării, s-a restrâns tot mai mult în favoarea unei fecundări sigure și a unei protecții eficiente a puilor. Prin reducerea producției de ouă și de sămânță a fost eliberată o cantitate considerabilă de energie; aceasta a căutat și a găsit întrebuințări noi. Remarcăm astfel primele pulsiuni artistice din regnul animal în slujba pulsiunii de procreare, limitate la perioada de rut. Caracterul originar sexual al acestor fenomene biologice se pierde odată cu fixația lor organică și independența funcțională. Chiar dacă nu poate să planeze nicio îndoială legată de apartenența inițială a muzicii la sfera procreării, ar fi totuși un mod pe cât de neîndreptățit, pe atât de straniu, de a privi lucrurile, dacă am vrea să considerăm că muzica intră în categoria sexualității. O astfel de concepție ar duce la includerea Catedralei din Köln în categoria mineralogiei, pentru că este alcătuită, printre altele, din pietre.

Dacă vorbim despre libido ca fiind pulsiunea de procreare, ne 195
situăm între granițele acelei concepții care opune foamei libidoul

într-un mod asemănător raportării instinctului conservării speciei la cel al autoconservării. Desigur că în natură nu există această separare artificială. Aici vedem numai o pulsiune continuă de viață, o voință de a exista ce vrea să obțină, prin conservarea individului, reproducerea întregii specii. Această viziune coincide cu conceptul de voință al lui Schopenhauer în măsura în care noi putem înțelege lăuntric o mișcare văzută din afară doar ca pe o voință sau o dorință sau un imbold. Această introducere a unor reprezentări psihologice în obiect este numită filosofic „introiecție".[11] Prin introiecție, imaginea lumii este subiectivată în mod esențial. Noțiunea de forță își datorează existența aceleiași introiecții. După cum a exprimat-o clar deja Galilei, proveniența sa trebuie căutată în percepția subiectivă a propriei forțe musculare. Tot așa, conceptul de libido ca *cupiditas* sau *appetitus* este o *tâlcuire* a procesului psihic energetic, pe care îl trăim tocmai sub forma unui *appetitus*. Însă știm la fel de puțin ce îi stă la bază, precum știm și ce este psihicul în sine.

196 Dacă tot am ajuns la presupunerea îndrăzneață că libidoul, care servea inițial producției de ouă și sămânță, apare acum, de pildă, în funcția construirii cuibului într-un mod ferm organizat și fără a mai fi capabil de o altă întrebuințare, atunci suntem constrânși și să privim energetic orice năzuință sau cerință, deci și foamea și orice-am înțelege noi prin pulsiune.

197 Acest mod de a privi lucrurile ne duce la un concept de libido care se amplifică până la conceptul unei *intenții* în general. După cum arată citatul de mai sus din Freud, știm de fapt mult prea puțin despre natura instinctelor omenești și dinamica lor psihică, pentru a cuteza să recunoaștem primatul unei pulsiuni individuale. De aceea este mai prudent, dacă vorbim despre libido, să înțelegem prin el o valoare de energie care se poate transmite unui oarecare domeniu, puterii, foamei, urii, sexualității, religiei etc., fără să fie vreodată o pulsiune specifică, după cum spune Schopenhauer într-un chip atât de adecvat: „*Voința* ca lucru în sine este total diferită de manifestarea ei și complet liberă de toate formele fenomenale pe care le

[11] Noțiunea lui Ferenczi de „introiecție" definește, din contră, preluarea lumii exterioare în cea interioară. Cf. Ferenczi, *Introjektion und Übertragung*.

adoptă abia atunci când se manifestă, forme ce privesc aşadar numai *obiectivitatea* ei, fiind străine voinţei înseşi."[12]

198 Numeroase sunt încercările mitologice şi filosofice de a formula şi a ilustra forţa creatoare pe care omul o cunoaşte ca trăire subiectivă. Spre a da numai câteva exemple, amintesc aici de semnificaţia cosmogonică a lui Eros la Hesiod[13], precum şi de figura orfică a lui Phanes (fig. 31), „cel care luminează", „primul devenit", „tatăl lui Eros". Phanes are şi (orfic) semnificaţia de priap, este hermafrodit şi este echivalat lui Dionysos Lysios din Teba.[14] Semnificaţia orfică a lui Phanes e egală celei a indicului Kâma, zeul iubirii, care este şi principiu cosmogonic. La neoplatonicianul Plotin, sufletul universal este energia intelectului.[15] Plotin compară Unul (principiul creator primordial) cu lumina în genere, intelectul cu soarele (♂), sufletul universal cu luna (♀). O altă paralelă pe care o face Plotin este aceea de a compara Unul cu tatăl şi intelectul cu fiul.[16] Unul, denumit Uranus, este transcendent. Fiul, denumit Cronos, guvernează lumea vizibilă. Sufletul universal (denumit Zeus) apare ca fiindu-i subordonat. Unul sau Usia a întregii existenţe este numit(ă) de Plotin ipostaza, la fel şi cele trei forme de emanaţie, adică μία οὐσια ἐν τρισὶν ὑποστάσειν. (O esenţă în trei ipostaze.) După cum remarcă Drews, aceasta însă este şi formula Trinităţii creştine (Dumnezeu-Tatăl, Dumnezeu-Fiul şi Sfântul Spirit), aşa cum s-a stabilit la conciliile de la Niceea şi Constantinopole.[17] Este de prisos să mai menţionăm că anumiţi sectanţi creştini timpurii îi atribuiau Sfântului Spirit (sufletul universal, luna) o semnificaţie maternă. Sufletul universal are la Plotin tendinţa spre o existenţă împărţită şi spre divizibilitate, *conditio sine qua non* a oricărei transformări, creaţii şi reproduceri, el este un „univers infinit al vieţii" şi numai energie; este un organism viu al

[12] Arthur Schopenhauer, *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, Cartea întâi, par. 23, Humanitas, Bucureşti, 2012, trad. de Radu Gabriel Pârvu. (*N.t.*)

[13] *Theogonie*.

[14] Cf. Roscher, *Lexikon* III, şp. 2248 şi urm.

[15] Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, p. 127.

[16] *Loc. cit.*, p. 133.

[17] *Loc. cit.*, p. 135.

Fig. 31 Phanes în ou. Imagine orfică de cult.

ideilor, care ajung în el la eficiență și realitate.[18] Intelectul este producătorul lor, tatăl lor, sufletul face să se dezvolte în lumea senzorială ceea ce vede în el.[19] „Ce zace închis în intelect ajunge să

[18] Plotin, *Eneade*, II, 5, 3.
[19] *Loc. cit.*, IV, 8, 3.

se dezvolte ca logos în sufletul universal, îl umple cu conținut și parcă l-ar îmbăta cu nectar."[20] Nectarul este, analog somei, băutura fertilității și elixirul vieții. Ca suflet „superior" sufletul se numește Afrodita celestă, ca suflet „inferior", Afrodita terestră. Cunoaște „durerile facerii" etc.

Punctul de vedere energetic înseamnă eliberarea energiei psihice 199
dintr-o definiție prea îngustă. Experiența arată că procesele pulsionale de orice fel pot fi adesea intensificate extraordinar printr-un aport de energie ce poate proveni de oriunde, ceea ce nu este valabil numai despre sexualitate, ci și despre foame și sete. O sferă pulsională poate să fie uneori depotențată energetic în favoarea alteia. Faptul este valabil în legătură cu toate activitățile psihice în general. Dacă am presupune că sexualitatea este întotdeauna singura care se supune acestor depotențări, această concepție ar corespunde unui soi de teorie a flogisticului pe tărâmul fizicii și al chimiei. Freud era cu drept cuvânt sceptic în ceea ce privește stadiul actual al teoriei pulsionale. Pulsiunea este o manifestare enigmatică de viață cu un caracter parțial psihic, parțial fiziologic. Ea se numără printre funcțiile cele mai conservatoare ale psihicului și poate fi modificată doar greu, respectiv este imposibil de modificat. Tulburările patologice de adaptare ca nevrozele etc. pot fi de aceea explicabile mai degrabă din atitudinea față de pulsiune decât dintr-o schimbare a acesteia din urmă. Atitudinea este însă o chestiune complicată, psihologică într-un înalt grad, care sigur nu ar fi așa dacă ea ar depinde de instinct. Forțele motrice ale nevrozei provin de la toate trăsăturile de caracter și influențele de mediu posibile, care duc împreună la o atitudine ce face imposibil un stil de viață care să satisfacă instinctele. Astfel, ciudățenia nevrotică a instinctelor unui om tânăr este legată de o predispoziție asemănătoare a părinților săi, iar dereglarea sferei lui sexuale este un fenomen secundar, nu unul primar. De aceea nu există o teorie sexuală, în schimb există desigur una psihologică a nevrozelor.

Revenim astfel la ipoteza noastră că nu instinctul sexual, ci o 200
energie în sine indiferentă este cea care duce la formarea simbolurilor

[20] *Loc. cit.*, III, 5, 9.

luminii, focului, soarelui etc. Aşadar, prin pierderea funcţiei realităţii în schizofrenie nu se produce nicidecum o intensificare a sexualităţii, ci o lume a fantasmelor ce poartă trăsături evident arhaice.[21] Nu trebuie însă tăgăduit că, mai cu seamă la începutul bolii, apar uneori chiar dereglări sexuale puternice, dar care pot să se manifeste şi în toate trăirile intense posibile, cum ar fi panica, furia, fanatismul religios etc. Că în schizofrenie o fantasmă arhaică trece în locul realităţii nu dovedeşte nimic în ceea ce priveşte natura funcţiei realităţii, ci demonstrează numai faptul biologic, şi altminteri cunoscut, că la prăbuşirea unui sistem recent poate trece în locul lui unul mai primitiv şi de aceea mai învechit — pentru a folosi metafora lui Freud: se trage cu arcul şi săgeata în loc de a se trage cu puşca. O pierdere a achiziţiilor recente ale funcţiei realităţii (sau adaptării) este înlocuită, dacă chiar se întâmplă aşa ceva, printr-un mod mai vechi de adaptare. Găsim deja în teoria nevrozelor acest principiu, şi anume că o adaptare eşuată este înlocuită printr-o cale veche de adaptare, adică printr-o reînsufleţire regresivă a imago-ului parental. În nevroză produsul substitutiv este o fantasmă de provenienţă şi importanţă individuală şi lipsesc, în afara unor mici urme, acele trăsături arhaice caracteristice fantasmelor din schizofrenie. În nevroze nu este niciodată vorba despre o pierdere adevărată a realităţii, ci numai despre o falsificare a realităţii. În schizofrenie însă aceasta din urmă s-a pierdut într-adevăr în mare măsură. Un exemplu simplu în acest sens datorez lucrării discipolului meu decedat din păcate mult prea devreme, Honegger[22]: un paranoic cu o bună inteligenţă, care ştie foarte bine că pământul are formă sferică şi se roteşte în jurul soarelui, înlocuieşte în sistemul lui concepţiile astronomice moderne printr-un sistem elaborat până în detaliu, în care pământul este un disc plat peste care se mişcă soarele. Doamna dr. Spielrein ne dă, de asemenea, câteva exemple interesante ale unor definiţii arhaice care încep să năpădească în boală semnificaţiile cuvintelor moderne. Aşa, de pildă, pacienta ei a explicat analogia mitologică a alcoolului,

[21] Cf. de exemplu Spielrein, *Über den psychologischen Inhalt eines Falles von Schizofrenie*, p. 329.

[22] Lucrarea nu este publicată.

a băuturii care duce la beție, ca „ejaculație“ (deci ca soma).[23] Ea are și o simbolistică a fierberii, care este o paralelă la vizuinea alchimică a lui Zosimos. Acesta a văzut în adâncitura altarului apă care fierbe și în ea oameni care au fost transformați.[24] Pacienta folosește pentru mamă „pământ“[25], de asemenea, pentru mamă „apă“[26] (fig. 36 și 57).

Observațiile mele de mai sus despre înlocuirea funcției perturbate a realității prin surogate arhaice sunt sprijinite de o remarcă a doamnei Spielrein. Autoarea spune: „Mi s-a întâmplat de mai multe ori să am iluzia că bolnavii au devenit pur și simplu victime ale unei superstiții ce umbla în rândul poporului.“[27] Într-adevăr, bolnavii pun în locul realității fantasme, asemănătoare concepțiilor din trecut, dar care însemnaseră pe atunci o funcție a realității. După cum arată viziunea lui Zosimos, vechile superstiții erau simboluri[28] care încercau să exprime necunoscutul lumii (și al sufletului) într-un mod adecvat. Această „concepție“ permite o „prindere“ a lucrurilor, adică un „concept“ al lor, ceea ce exprimă o „cuprindere“. Conceptul corespunde funcțional numelui cu efect magic care pune stăpânire pe obiect. Astfel, cel din urmă nu numai că este făcut inofensiv, dar este și încadrat în sistemul psihic, ceea ce duce la creșterea importanței și puterii spiritului omenesc. (Cf. modul primitiv de apreciere a datului numelui în Alvissmál din *Edda* mai veche.) Și Spielrein are în gând o semnificație asemănătoare a simbolului, atunci când spune: 201

Așadar, părerea mea este că un simbol își datorează proveniența în general tendinței complexului de […] dizolvare în totalitatea generală a gândirii. […] Complexului îi este răpit astfel caracterul personal. […]

[23] *Loc. cit*., pp. 338, 353 și 387. Referitor la soma ca „ejaculație“, cf. mai jos.
[24] Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, III, i, 2 și urm.
[25] Spielrein, *loc. cit*., p. 345.
[26] *Loc. cit*., p. 338.
[27] *Loc. cit*., p. 397.
[28] Trebuie să amintesc și de acei indieni care sunt de părere că primii oameni au rezultat din unirea unui mâner de sabie cu o suveică.

Această tendință de dizolvare-(transformare) a fiecărui complex în parte este imboldul pentru poezie, pictură, pentru orice tip de artă.[29]

202 Dacă înlocuim conceptul de „complex" cu cel al valorii energetice (= mărimea afectivă a complexului), atunci punctul de vedere al lui Spielrein poate fi pus cu ușurință în acord cu al meu.

203 Pe această cale a formării unor analogii, tezaurul de reprezentări și nume pare să se fi schimbat treptat. S-a produs astfel o amplificare a imaginii lumii. Niște conținuturi accentuate în mod deosebit („complexe accentuate afectiv") s-au reflectat în numeroase analogii și au dat naștere unor sinonime ale căror obiecte au ajuns astfel în sfera acțiunii magice a psihicului. S-au produs acele relații intime de analogie numite de Lévy-Bruhl în chip adecvat „participation mystique". Acestei tendințe de găsire a unor analogii care pornește de la niște conținuturi accentuate afectiv îi revine în mod evident o imensă importanță pentru dezvoltarea spirituală a omenirii. Îi dăm desigur dreptate lui Steinthal când emite părerea că trebuie să acordăm cuvintelor „așa precum" o importanță extraordinară în istoria dezvoltării gândirii. Ne putem lesne imagina că transferul libidoului asupra unor analogii a dus omenirea primitivă la unele dintre cele mai importante descoperiri ale sale.

[29] *Loc. cit.*, p. 399.

III.
TRANSFORMAREA LIBIDOULUI

Vreau să încerc să vă zugrăvesc în cele ce urmează, pe baza unui 204
exemplu concret, transferul libidoului: am tratat odată o pacientă care suferea de o stare de depresie catatonică. Fiind vorba despre o psihoză mai ușoară, nu era surprinzătoare existența a numeroase trăsături isterice. La începutul tratamentului a căzut odată, în timp ce îmi relata o situație dureroasă, într-o stare de obnubilație isterică, în care a manifestat toate semnele de excitație sexuală. (Au existat multe indicii că în timpul acestei stări nu a mai fost conștientă de prezența mea.) Excitația s-a încheiat cu un act de masturbare. Acest act a fost însoțit de un gest ciudat: făcea continuu cu degetul arătător de la mâna stângă mișcări rotative puternice la tâmpla stângă, de parcă ar fi vrut să perforeze acolo o gaură. Ulterior s-a instalat o amnezie totală cu privire la cele întâmplate; nici despre straniul gest cu mâna nu am putut să aflu nimic. Cu toate că această acțiune poate fi lesne recunoscută ca fiind un scobit în gură, nas sau urechi transpus la tâmplă, care poate fi interpretat ca analogie la actul masturbator, gestul tot mi s-a părut întru câtva semnificativ; întâi nu mi-a fost clar de ce. Multe săptămâni mai târziu am avut prilejul să stau de vorbă cu mama pacientei. Am aflat astfel că ea fusese un copil destul de ciudat: la vârsta de doi ani îi plăcea deja să se așeze cu spatele la

ușa deschisă a unui dulap și să lovească ritmic ușa cu capul[1], aducându-i la disperare pe toți cei din jur. Puțin mai târziu a început, în loc să se joace așa ca alți copii, să sfredelească o gaură cu degetul în tencuiala zidului casei. O făcea cu mișcări mici circulare și răzuitoare, petrecând ore întregi în acest fel. Pentru părinți, ea era o enigmă totală. (De pe la patru ani s-a instalat apoi onania.) Este clar că în această activitate infantilă timpurie trebuie să întrevedem etapa premergătoare a acțiunii ei ulterioare.

205 Sfredelitul se poate urmări în trecut până într-o perioadă foarte timpurie a copilăriei, situată înaintea celei a onaniei. Acel interval de timp este psihologic încă destul de obscur, amintirile individuale lipsind. Un atare comportament individual al unui copil atât de mic bate cu siguranță la ochi. Știm din istoricul ulterior al vieții copilului că dezvoltarea sa care, ca întotdeauna, este întrețesută cu evenimente exterioare ce decurg în paralel, a dus la acea tulburare psihică în mod deosebit cunoscută pentru individualismul și originalitatea produselor ei: la schizofrenie. Particularitatea acestei boli constă în ieșirea pronunțată în evidență a psihologiei arhaice. De aici rezultă toate acele tangențe numeroase cu produse mitologice, iar ceea ce noi considerăm a fi creații originale și individuale nu sunt adesea nimic altceva decât formațiuni care pot fi comparate cu cele ale preistoriei. Acest criteriu ar trebui aplicat, desigur, la toate formațiunile acestei boli ciudate, deci eventual și la acest simptom deosebit al sfredelitului. Sfredelitul pacientei provine din anii ei foarte fragezi, căci bolnava a recăzut în onania de odinioară abia după o căsătorie de câțiva ani, și anume după moartea copilului ei cu care se identificase printr-o dragoste exagerat de tandră. Când copilul a murit, la mama pe-atunci sănătoasă s-au ivit din nou simptomele infantile timpurii, sub forma unor accese de masturbare, care erau legate tocmai de acest sfredelit. După cum am remarcat deja, sfredelitul primar a apărut într-o perioadă de timp premergătoare onaniei infantile. Constatarea este importantă în măsura în care sfredelitul

[1] Această pendulare catatonică cu capul am văzut-o, în cazul unei catatonice, producându-se din mișcări de coit treptat ascendente, ceea ce Freud a descris ca o deplasare de jos în sus.

se deosebește prin aceasta de un obicei ulterior asemănător, apărut după onanie.

După cum am arătat deja mai sus, libidoul acționează la individul 206
aflat la o vârstă foarte fragedă mai întâi exclusiv în zona funcției hrănirii, când prin mișcări ritmice este ingerată hrana în actul suptului. Totodată, și în domeniul motor general apare deja o mișcare ritmică, marcată de plăcere, a brațelor și picioarelor (datul din picioare etc.). Odată cu creșterea individului și cu dezvoltarea organelor sale, libidoul își creează noi căi de acționare. În același timp, modelul primar al activității ritmice, producând satisfacție și plăcere, este transferat asupra zonei altor funcții, cu scopul provizoriu și, în parte, chiar final în sexualitate, ceea ce nu înseamnă că activitatea ritmică provine din actul hrănirii. O parte considerabilă din energia creșterii și nutriției trebuie să se transpună în libido sexual și alte forme. Această trecere nu se produce cumva brusc în pubertate, cum afirmă ipoteza profană, ci foarte gradat în decursul celei mai mari părți a copilăriei. În acest stadiu de tranziție se disting, din câte pot eu aprecia, două faze: faza suptului unui obiect și cea a acțiunii ritmice în sine. Acest supt[2] ține, după tipul său, încă în întregime de sfera funcției hrănirii, o depășește însă prin aceea că nu mai este o funcție de hrănire, ci o acțiune ritmică analoagă fără ingerarea hranei. Ca organ auxiliar intră aici în joc mâna. În faza acțiunii ritmice în sine, mâna iese și mai clar în evidență ca organ auxiliar, activitatea ritmică părăsește zona bucală și de îndreaptă spre alte zone. Posibilități sunt acum multe. Conform experienței, obiectul interesului devin de obicei celelalte orificii ale corpului; apoi pielea și anumite porțiuni ale ei și, în cele din urmă, mișcările ritmice de orice fel. Activitatea care se poate manifesta ca frecat, scobit, ciupit etc. se desfășoară într-un anume ritm. Este clar că această activitate, când ajunge în regiunea genitală, poate determina acolo primele încercări onaniste. Pe parcursul acestei transformări, libidoul ia cu sine destule elemente din faza de hrănire în noile zone în care se manifestă, ceea ce poate să explice, de exemplu, numeroasele

[2] *Lutschen*, care înseamnă a suge în general ceva în gură, se referă, când este vorba despre copiii mici, mai ales la suptul degetului. (*N.t.*)

legături intime dintre funcția de hrănire și cea sexuală. Dacă activitatea adultă dă de o rezistență care o obligă la regresie, atunci se produce o regresie la etapa anterioară de dezvoltare. Faza acțiunii ritmice în sine coincide în general cu perioada dezvoltării spiritului și a limbajului. Aș dori de aceea să propun să numim intervalul de timp de la naștere până la primele manifestări clare (deci nu „interpretate") ale sexualității, așadar perioada de la unu la patru ani aproximativ, etapa presexuală, comparabilă stadiului de cocon al fluturelui. Ea se caracterizează prin amestecul alternativ de elemente ale fazei de hrănire și fazei sexuale. Anumite regresii pot recurge la această etapă presexuală: asta pare, cel puțin dacă tragem concluzia în urma experiențelor de până acum, a fi regula în cazul regresiei schizofreniei și epilepsiei. Aș dori să menționez două exemple: unul dintre cazuri este al unei tinere care s-a îmbolnăvit de catatonie în timpul logodnei. Când m-a văzut pentru prima dată, a venit brusc la mine, m-a îmbrățișat și mi-a spus: „Tati, dă-mi să mănânc!" Celălalt caz se referă la o fată tânără care se plângea că este urmărită cu electricitate și i se produce astfel o senzație ciudată în organele sexuale, „ca și cum acolo jos s-ar mânca și s-ar bea".

207 Aceste fenomene arată că fazele mai timpurii ale libidoului sunt capabile de o reînsuflețire regresivă. Acest drum pare nu numai practicabil, ci pare să fi și fost parcurs de multe ori. De aceea ne-am putea aștepta — dacă această presupoziție este corectă — ca în etapele mai timpurii ale dezvoltării omenirii această transformare nu numai să nu fi fost un simptom patologic, ci să fi fost chiar un proces frecvent, normal. Ar fi deci interesant de aflat dacă s-au păstrat în istorie urme ale lui.

208 Datorăm unei lucrări a lui Abraham[3] faptul că am fost făcuți atenți asupra unei conexiuni etnografice între scobit și pregătirea focului. Aceasta a avut parte de o elaborare specială în scrierea lui Adalbert Kuhn[4]. Prin cercetările sale, ni se comunică posibilitatea

[3] *Traum und Mythus*.

[4] *Mythologische Studien* I: *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes* (cf. fig. 37). Un fragment din conținut se găsește la Steinthal, *Die ursprüngliche Form der Sage von Prometheus*; de asemenea, la Abraham, *loc. cit*.

ca cel care a adus focul, Prometeu, să fi putut fi un frate al indianului Pramantha, și anume al bucății de lemn masculine, prin frecarea căreia se obține focul. Aducătorul indian al focului este numit Mâtariçvan, iar activitatea de pregătire a focului se denumește în textele hieratice întotdeauna cu verbul *manthâmi*[5], care înseamnă a scutura, a freca, a produce prin frecare. Kuhn a pus acest verb în relație cu grecescul μανθάνω, care înseamnă „a învăța", și explică, de asemenea, înrudirea terminologică.[6] *Tertium comparationis* ar putea consta în ritm (mișcarea încoace și încolo din spirit). După Kuhn, rădăcina *manth* sau *math* ar duce prin μανθάνω (μάνθημα, μάθησις) προ-μηθέομαι la Προμηθεύς, care este, după cum se știe, răpitorul grec al focului. Se subliniază că, așa cum zeul din Thurii poartă porecla ce interesează aici în mod deosebit Προ-μανθεύς, așa s-ar putea ca și Προ-μηθεύς, care avea legătură cu sanscritul Pramantha, să nu fie câtuși de puțin un etimon, un cuvânt originar indo-germanic, ci doar o poreclă dată. O glosă a lui Hesych vine în întâmpinarea acestei concepții: Ἰθάς: ὁ τῶν Τιτάνον κήρυξ Προμηθεύς. O altă glosă a lui Hesych explică ἰθαίνομαι (ἰαίνω — a înfierbânta), ca θερμαίνομαι, a se încălzi, din care rezultă pentru Ἰθάς semnificația „Înflăcăratul", analog lui Αἴθων sau Φλεγύας.[7] Legătura lui Prometeu cu Pramantha este, prin urmare, problematică. Προμηθεύς ca poreclă pentru Ἰθάς este importantă, căci „Înflăcăratul" este „cel care precugetă".[8] (*Pramati* = prevedere este și atribut al lui Agni, cu toate că *pramati* are o altă derivare.) Prometeu ține și de neamul lui Phlegyas, care este pus de Kuhn într-o legătură incontestabilă cu familia indică de preoți Bhrgu.[9] Bhrgu sunt, ca Mâtariçvan („cel ce se umflă în mamă"), tot aducători

5 Sau *mathnâmi* sau *mâthâyati*. Rădăcina este *manth* sau *math*.

6 În: *Z. f. vgl. Sprachforsch*. II, p. 395, și IV, p. 124 (Roscher, *Lexikon* III, col. 3034).

7 Bapp (Roscher, *loc. cit.*)

8 O paralelă interesantă o constituie zeul înfocat al populației din Bali, care își are lăcașul în creierul omului și este întotdeauna reprezentat dansând pe o roată în flăcări (simbolul soarelui). El este considerat a fi zeul suprem și cel mai popular din Bali (fig. 32).

9 Bhrigu = φλεγυ, o asociere de sunete recunoscută. Cf. Roscher, *loc. cit*.

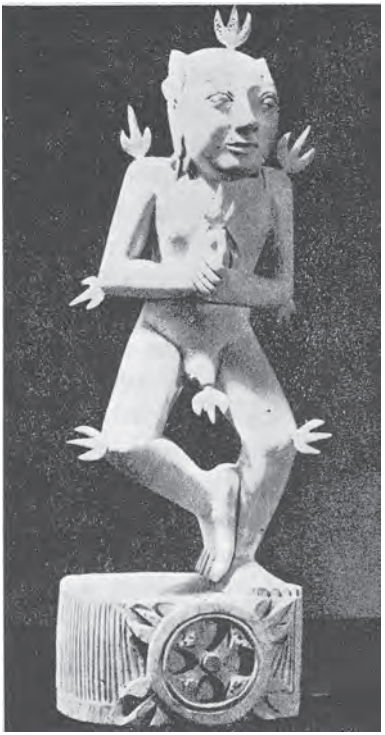


Fig. 32 Zeul focului Tjintya al populației din Bali. Sculptură în lemn.

ai focului. Kuhn citează un fragment conform căruia Bhrgu se naște din flăcări, aidoma lui Agni. („În flacără născutu-s-a Bhrgu, Bhrgu prăjit nu se arse.") Această viziune duce la o rădăcină înrudită a lui Bhrgu, și anume sanscr. *bhrây* = a lumina, lat. *fulgeo* și grec. φλεγω (sanscr. *bhargas* = strălucire, lat. *fulgur*). Bhrgu apare, ca urmare, ca „strălucitorul". Φλεγύας înseamnă o anumită specie de vulturi, din cauza culorii ei galben intense. Este clară legătura cu φλέγειν = a arde. Phlegienii sunt deci vulturii de foc.[10] Din neamul lor face parte și Prometeu. Calea de la Pramantha la Prometeu nu trece însă

[10] Referitor la vultur ca totem al focului la indieni, vezi Roscher, *loc. cit.*

prin cuvânt, ci eventual prin viziune, respectiv imagine, și poate că Prometeu are aceeași semnificație ca Pramantha[11], altfel spus: ar putea fi vorba despre o paralelă arhetipală, așadar nu despre o transmitere care ține de faptele de limbă.

Un timp a prevalat punctul de vedere că Prometeu și-ar fi căpătat 209
abia retroactiv semnificația de „cel care cugetă înainte" (în comparație cu figura lui „Epimeteu"[12]) și că inițial tot ar avea de-a face cu Pramantha, *manthâmi*, *mathâyati*, neputând fi însă pus etimologic în legătură cu προμηθέομαι, μάθημα, μανθάνω. În schimb, *pramati* = prevedere, asociat cu Agni, nu are nimic de-a face cu *manthâmi*. În ultimul timp se înclină însă din nou să se derive totuși

[11] Rădăcina „manth" trece, conform lui Kuhn, în limba germană în „mangeln" [= a mângâlui, a netezi rufele cu tăvălugul, numit și mângălău, *N.t.*]. *Manthara* este telul folosit pentru a bate untul (fig. 37). Când zeii au produs *amrta* (elixirul nemuririi) bătând oceanul cu telul, au folosit muntele Mandara ca tel (Kuhn, *Mythologische Studien* I, pp. 16 și urm.). Steinthal (*Prometheus*, p. 8) atenționează asupra expresiei latinești a limbajului poetic: *mentula* = membru masculin, acolo unde s-ar pune cuvântul *mentmanth*. Eu mai adaug: *mentula* trebuie gândit ca diminutiv la *menta* sau *mentha* (μίνθα), mentă. În Antichitate, menta se numea „coroana Afroditei" (Dioscorides, II, 154). Apuleius o numește „mentha venerea", ea era un afrodiziac. Sensul contrar îl găsim la Hipocrate: „Si quis eam saepe comedat, eius genitale semen ita colliquescit, ut effluat, et arrigere prohibet et corpus imbecillum reddit" [Dacă este luată des (se referă la mentă, *N.t.*), sămânța sexuală devine atât de fluidă, încât se scurge, ceea ce împiedică erecția și slăbește trupul], iar după Dioscorides menta este și un mijloc anticoncepțional (Aigremont, *Volkserotik und Pflanzenwelt* I, p. 127). Despre mentă, cei din vechime spuneau însă și „Menta autem appellata, quod suo odore mentem feriat … mentae ipsius odor animum excitat" [„Ea se numește Menta, căci izbește cu mirosul ei mintea … mirosul mentei excită spiritul"]. Asta ne duce la rădăcina *ment* — în *mens*: minte (engl. *mind*) — efectuându-se astfel dezvoltarea paralelă la Pramantha. Ar mai fi de adăugat că o bărbie proeminentă este numită *mento* (*mentum*). O dezvoltare deosebită a bărbiei i se atribuie, după cum se știe, figurii priapice a lui Pulcinello, tot așa, satirii și alți demoni priapici au bărbi (și urechi) ascuțite, după cum, în general, toate proeminențele corpului pot căpăta semnificație masculină și toate adânciturile sau găurile, semnificație feminină.

[12] În limba greacă, Epimetheus înseamnă un *gând care vine prea târziu* sau *cel care gândește după* ce a săvârșit ceva, spre deosebire de Prometheus, *cel care gândește înainte* de a săvârși ceva. (*N.t.*)

Prometeu de la μανθάνω.[13] Ce se poate constata deci ca fiind sigur în această chestiune încâlcită este că găsim gândirea, respectiv prevederea, precugetarea, ca fiind în legătură cu aprinderea focului prin sfredelire, fără să putem demonstra în prezent etimologic nişte raporturi certe între cuvintele folosite aici. Pentru etimologie va trebui ţinut cont nu numai de migraţia rădăcinilor de cuvinte, ci şi de reapariţia autohtonă a anumitor imagini primordiale.

210 Pramantha ca instrument al *manthanei* (jertfa focului) este conceput sexual la indieni: Pramantha ca falus sau bărbat, iar lemnul găurit aflat jos, ca vulvă sau femeie. Focul produs prin sfredelire este copilul, fiul divin Agni (fig. 33). Cultic, cele două bucăţi de lemn se numesc *purûravas* şi *urvaçi* şi sunt închipuite personificat ca bărbat şi femeie. Din organele genitale ale femeii se naşte focul.[14] Weber ne oferă o descriere a producerii cultice a focului (*manthana*):

Un foc anume de sacrificiu se aprinde prin frecarea a două bucăţi de lemn; se ia o bucată de lemn cu cuvintele: „tu eşti locul de naştere al focului“ (*janitram*), se pun deasupra două fire de iarbă: „voi sunteţi cele două testicule“, iar pe acestea *adharârani* (lemnul aflat dedesubt): „tu eşti *urvaçî*“, se unge *uttarâraṇi* (bucata lungă de lemn ce trebuie pusă deasupra) cu unt: „tu eşti forţa“ (*semen*…), ea este pusă apoi pe *adhararâṇi*: „tu eşti *purûravas*“ şi amândouă sunt frecate de trei ori: „te frec cu *gâyatrîmetrum*“, „te frec cu *trishṭubhmetrum*“, „te frec cu *jagatîmetrum*“.[15]

[13] Kerényi, *Prometheus*, p. 20.

[14] „Ceea ce este numit *guhya* (*pudendum*), adica *yoni* (lăcaşul naşterii) al divinităţii, focul, care se naşte acolo, se cheamă binefăcător“ (*Kâtyâyana's Karmapradîpa*, I, 7, tradus de Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, pp. 65 şi urm.). Legătura etimologică *bohren* [a găuri, a sfredeli, a scobi] — *geboren* [născut] este posibilă. Germanicul *borôn* (a găuri etc.) este înrudit originar cu lat. *forare* (idem) şi cu grec. *φαράω* = a ara, a brăzda. Se presupune o rădăcină indogermană *bher-* cu semnificaţia a purta, sanscr. *bhar-*, grec. *φερ*, lat. *fer-*; de aici: în germ. veche de sus *beran* = a naşte [germ. *gebären*], engl. *to bear*, lat. *fero* şi *fertilis*, *fordus* (gestantă), grec. *φορός* (idem). Walde (*Lat. etymol. Wörterbuch* s.v. „ferio“) pune însă *forare* în legătură cu rădăcina *bher-*. Cf. mai jos simbolistica plugului (fig. 34).

[15] Weber, *Indische Studien* I, p. 197, cit. de Kuhn, *loc. cit*., p. 71.

Fig. 33 Agni cu cele două bucăți de lemn. Indic.

Simbolistica sexuală a acestei produceri a focului este clară. [211] Un cântec din *Rigveda* (III, 29, 1–3) conține aceeași concepție și simbolistică:

Acesta este sfredelul de lemn, procreatorul (penis) este pregătit, aduceți-o pe stăpâna neamului[16], să-l învârtim pe Agni ca pe o sfârlează după vechea datină.

În cele două bucăți de lemn sălășluiește *jâtavedas*, precum în femeile însărcinate embrionul bine păzit; zilnic trebuie preamărit Agni de către oamenii grijulii, ce aduc ofrande.

Lasă să intre (bățul) în cea care stă-ntinsă, tu, cel iscusit; de-ndată ea concepe și-l naște pe cel care fecundează; cu vârf roșietic, calea luminându-și, s-a născut fiul lui Iḷâ în lemnul splendid.[17]

212 Remarcăm aici că Pramantha este totodată și Agni, fiul procreat; falusul este fiul sau fiul este falusul. Și în germana de azi s-au păstrat reminiscențe ale vechilor simboluri: un băiat este numit „Bengel" [băiețandru, golănel, ștrengar; dar și bâtă, retevei, ciomag, *N.t.*], în dialectul din Hessen „Stift" [pici, puști, omuleț; dar și știft, piron, creion, *N.t.*] sau „Bolzen" [cui, pivot, bolț, *N.t.*].[18] Arthemisia Abrotanum L., care se cheamă în germană „Stabwurz" [pelin; dar: Stab = băț, toiag, *N.t.*], se numește în engleză „boy's love". (Denumirea vulgară a penisului ca băiat a fost semnalată deja de Grimm și de alții.) Ca obicei superstițios, producerea cultică a focului a fost păstrată în Europa până în secolul al XIX-lea. Kuhn menționează un astfel de caz care s-a mai petrecut încă în anul 1828 în Germania. Acțiunea magică solemnă era numită „Nodfyr", *Notfeuer*[19], foc de alarmă, iar vrăjitoria era utilizată mai ales împotriva molimelor în rândul vitelor. Kuhn menționează din cronica din Lanercrost (anul 1268)

[16] Sau a oamenilor în general. *Viçpatni* este lemnul feminin, *viçpati* este un atribut al lui Agni, masculinul.

[17] Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, pp. 64 și urm. Lemnul este simbolul mamei. Cf. Freud, *Interpretarea viselor*, p. 180. Iḷâ se numește fiica lui Manu, singurul care a supraviețuit potopului cu ajutorul peștelui său, apoi a procreat din nou oamenii cu fiica sa.

[18] Cf. Hirt, *Etymologie der neuhochdeutschen Sprache*, p. 348.

[19] *Capitulare Carlomanni* din anul 742 interzicea „illos sacrilegos ignes quos niedfyr vocant" [acele focuri sacrilegii, care se numesc niedfyr (= foc de alarmă)]. Cf. Grimm, *Deutsche Mythologie* I, p. 502. Aici se găsesc și descrieri ale unor astfel de ceremonii ale producerii focului.

un caz deosebit de straniu al unui foc de alarmă, al cărui ceremonial indică analogii sexuale:

Pro fidei divinae integritate servanda recolat lector, quod cum hoc anno in Laodonia pestis grassaretur in pecudes armenti, quam vocant usitate Lungessouht, quidam bestiales, habitu claustrales non animo, docebant idiotas patriae ignem confrictione de lignis educere et simulacrum Priapi statuere, et per haec bestiis succurrere. Quod cum unus laicus Cisterciensis apud Fentone fecisset ante atrium aulae, ac intinctis testiculis canis in aquam benedictam super animalia sparsisset … etc.[20]

Aceste exemple indică prin faptul că provin din diferite epoci și 213
de la diferite popoare existența unei tendințe generale de a trasa o paralelă între producerea focului și sexualitate. Repetiția cultică sau magică a străvechii invenții arată cât de tare persevereză spiritul uman în forme vechi și cât de adânc este înrădăcinată reminiscența producerii focului prin sfredelire. Vom tinde probabil să întrezărim în simbolistica sexuală a producerii cultice a focului un adaos al erudiției preoților. Ar putea fi desigur justificat să gândim astfel referitor la anumite elaborări cultice ale misterului focului. Rămâne totuși întrebarea dacă producerea focului nu avea inițial o legătură mai profundă cu sexualitatea. Știm de la tribul australian watschandi că asemenea acțiuni cultice se întâlnesc la popoarele primitive.[21] Acestea practică primăvara următoarea magie de fecundare: sapă o gaură în pământ, căreia îi dau o astfel de formă, și îi înfig în așa fel tufe de jur împrejur, încât imită organele genitale feminine. În jurul acestei găuri dansează toată noaptea, ținându-și sulițele în fața lor

[20] „Cititorul să-și amintească întru păstrarea credinței divine că, atunci când în acest an turmele de bovine au fost atacate în Laodonia de molima pe care o numim de obicei ftizie, anumiți proprietari de animale, care erau după rang clerici, nu însă și după cuget, i-au învățat pe localnici să producă foc prin frecarea unor bucăți de lemn și să ridice o statuie a lui Priap, pentru a le ajuta astfel pe dobitoace. Când un frate laic dintr-o congregație cisterciană a făcut asta în Fenton în fața intrării în ograda lui și a muiat testiculele unui câine în apa sfințită și a stropit animalele cu ea…“ etc. (*loc. cit*., p. 43).

[21] Preuss, *Der Ursprung der Religion und Kunst*, pp. 358 și urm.

așa încât să aducă a penis *in erectione*. Dansează de jur împrejurul găurii și înfig sulițele în groapă, strigând: „pullì nira, pullì nira, pullì nira wataka“ (non fossa, non fossa, non fossa sed cunnus!)[22]. Atari dansuri obscene se întâlnesc și la alte triburi.[23]

214 În această magie de primăvară[24] este închipuită o împreunare sacramentală, femeiescul fiind reprezentat de gaura în pământ, iar

[22] Nu groapă, nu groapă, nu groapă, ci vulvă. (*N.t.*)

[23] Cf. F. Schultze, *Psychologie der Naturvölker*, pp. 161 și urm.

[24] Acest joc primitiv duce la simbolistica falică a plugului. Ἀροῦν înseamnă „a ara“ și deține și semnificația poetică secundară de „a lăsa gravidă“. Latinescul *arare* semnifică doar „a ara“, însă expresia „fundum alienum arare“ înseamnă „a culege roadele altuia“. O reprezentare excelentă a plugului falic găsim pe o vază din Muzeul arheologic de la Florența: sunt înfățișați aici o serie de șase bărbați itifalici goi, care duc un plug reprezentat falic (fig. 34; cf. Dieterich, *Mutter Erde*, pp. 107 și urm.). „Carrus navalis“ (carnaval) al sărbătorii noastre de primăvară era uneori în Evul Mediu un plug (Hahn, *Demeter und Baubo*, citat în: Dieterich, *loc. cit.*, p. 109). Domnul prof. Abegg din Zürich îmi atage atenția asupra lucrării lui Meringer, *Wörter und Sachen*. Aflăm aici despre o contopire foarte extinsă a simbolurilor libidoului cu materia exterioară și cu acțiunea exterioară, care sprijină într-o măsură extraordinară analiza noastră de mai sus. Raționamentul lui Meringer pornește de la două rădăcini indogermanice, *uen* și *ueneti*. Idg. **uen* — lemn, ind. veche *van*, *vana*. Agni este *garbhas vanām*, embrionul, rodul lemnului. Idg. **ueneti* însemna „el ară“; se înțelege prin asta că în pământ se înfige adânc o bucată ascuțită de lemn, un țăruș, și apoi pământul este brăzdat, desțelenit. Acest verb în sine nu este documentat, întrucât lucrarea primitivă a ogorului (săpatul, prășitul) la care se referă el a dispărut foarte de timpuriu. Când oamenii au învățat cum să trateze mai eficient ogorul, denumirea pământului cultivat primitiv a trecut asupra pășunii, a izlazului; aici got. *vinja* — νουή; isl. veche *vin* — loc cu iarbă, pășune. Aici poate și isl. *Vanen* — zeii agriculturii. Tot aici idg. **uenos*, plăcerea dragostei, lat. Venus. De semnificația emoțională a lui **uenos* ține *vinnan* din germ. veche de sus — a se zbuciuma, a turba, a urla. Aici și got. *vens*, ἐλπις, în germ. veche de sus *wân*, așteptare și speranță; sanscr. *van* — a dori, a râvni; apoi „Wonne“ [deliciu, desfătare], isl. veche *vinr* — iubit, prieten. Din semnificația „ackern“ [a ara] ia naștere „wohnen“ [a locui]; această trecere s-a produs doar în zona germanică. Din „wohnen“ rezultă „gewöhnen“ [a obișnui], „gewohnt sein“ [a fi obișnuit]; în isl. veche *vanr* — obișnuit. Din „ackern“ se formează apoi a se chinui, a trudi; isl. veche *vanr*, *vinna* — a munci; *winnan* din germana veche de jos — a se istovi muncind; got. *vinnan* — πάσχειν, *vunns* — πάσθημα. Din „ackern“ apar, pe de altă parte, a câștiga, a dobândi, în germ. veche de sus *giwinnan*; dar și „verletzen“ [a răni]: got. *vunds*, adică „wund“

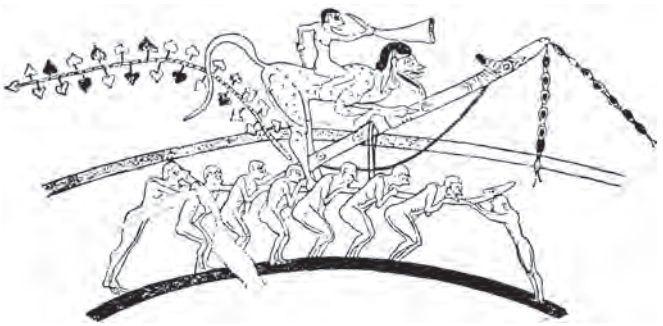


Fig. 34 Plugul falic. Bol cu figuri negre. Grecesc.

bărbătescul de suliță. Acest hieros gamos făcea parte din multe culte și juca un rol important și în secte.[25]

Nu este greu de imaginat că, așa cum efectuează negrii australieni 215
sus-menționați un soi de hieros gamos cu pământul, aceeași idee sau una asemănătoare ar putea fi reprezentată prin producerea focului din două bucăți de lemn. În loc ca ritualul cununiei să fie înfățișat prin doi oameni, este prin două simulacre, prin *purûravas* și *urvaçi*, lemnul masculin și cel feminin (fig. 33).

Sexualitatea se numără, fără îndoială, printre conținuturile 216
psihice cel mai puternic accentuate afectiv. Anumite concepții ar fi poate înclinate să derive din ea tot ce se află într-o evidentă analogie cu ea, și anume folosindu-se de ipoteza că libidoul sexual s-ar lovi undeva de o barieră, fiind astfel constrâns să caute o activitate substitutivă sub forma unei analogii rituale. Pentru a explica inversarea și transformarea parțială a libidoului, se știe că Freud a luat ca premisă faptul că bariera ar fi *interdicția incestului*. Exprimat mai

[rănit]. „Wund" în sensul inițial ar fi deci mai întâi pământul desțelenit prin prășit. Din „a răni" apoi și: „a lovi, a înfrânge"; în germ. veche de sus *winna* — ceartă; sax. vechi *winnan* — a lupta (fig. 35).

[25] Vechiul obicei al „patului nupțial" pe ogor, care era menit să facă ogorul rodnic, exprimă analogia în modul cel mai clar: așa cum fecundez femeia, fecundez și pământul. Simbolul transferă libidoul asupra cultivării și fertilizării pământului. Cf. în acest sens Mannhardt, *Wald- und Feldkulte* I, unde se găsesc exemple din abundență.

exact, în cazul interdicției incestului este vorba despre o limitare a tendinței endogame. Spre a sili, așadar, un instinct să se retragă sau a-l îngrădi chiar și numai parțial, este necesară pe partea opusă o energie în mod corespunzător mai mare. Această energie o presupune Freud pe bună dreptate ca zăcând în *angoasă* și, pentru a o explica, inventează mitul mai mult sau mai puțin plauzibil al hoardei primitive care, în analogie cu ceata de maimuțe, este tiranizată de un mascul bătrân. Această imagine ar trebui, ce-i drept, completată și cu o matroană care stârnește în mod corespunzător teama și care reprezintă spaima fiicelor, așa cum tatăl primordial ține, fioros, ceata de fii la respect. Am avea atunci o sursă a angoasei patriliniară și una matriliniară, corespunzătoare relațiilor primitive. Îmi pot închipui că nevroticii din rândul oamenilor primitivi au „gândit" cam așa.

217 O astfel de derivare a forței motivaționale ce învinge pulsiunea mi se pare cel puțin îndoielnică, și anume mai întâi din simpla reflecție că tensiunile din cadrul unui grup primitiv nu sunt niciodată mai mari decât acelea pe care lupta pentru existență le presupune pentru întregul grup. Dacă lucrurile nu ar sta astfel, grupul ar pieri fără întârziere. Tendința endogenă înseamnă pentru grupul primitiv un pericol considerabil, care este confirmat tocmai prin limitarea acestei tendințe. Mijlocul în acest scop pare a fi larg răspânditul *cross-cousin marriage*[26], care contrabalansează tendințele endogame și exogame. Ce pericol amenință grupul reiese din avantajele pe care le dobândește acesta prin limitarea tendinței endogame, din care face parte tabuul incestului. Grupul câștigă în consolidare interioară, în posibilitate de extindere și se va bucura deci de o siguranță mai mare. Căci sursa angoasei zace nu în interiorul grupului, ci în afară, în riscuri foarte reale, pe care le aduce cu sine lupta pentru existență. Frica de dușmani și foame întrece chiar și sexualitatea care, după cum se știe, nu este o problemă pentru primitivi, fiind mai ușor de avut o femeie decât hrana

[26] Cf. în acest sens scrierea mea „Psihologia transferului", în Jung, *Opere complete*, vol. 16, *Practica psihoterapiei*, Editura Trei, București, 2013, par. 433 și urm., *N.t.*].

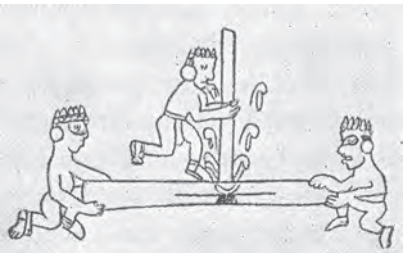


Fig. 35 Sfredelul. Pictogramă hieroglifică mexicană veche (fragment).

necesară. Frica de urmările lipsei de adaptare furnizează motivul convingător pentru limitarea pulsiunii. Confruntarea cu situații critice forțează omul să-și pună problema cum ar putea fi acestea suprimate. Libidoul devenit regresiv prin împiedicarea lui recurge mereu la posibilitățile existente în individ. Un câine care găsește ușa închisă o zgârie până se deschide, iar un om care nu găsește răspunsul își freacă nasul, își ciupește buza de jos, se scarpină după ureche etc. Dacă își pierde răbdarea, ies la iveală tot felul de alte ritmuri: bate toba cu degetele, dă din picior ș.a. Se ivesc și tot felul de analogii sexuale, mai mult sau mai puțin clare, cum ar fi gesturile de masturbare. Koch-Grünberg[27] relatează cum stau indienii pe stânci și crestează caneluri cu pietre, în timp ce canoele lor sunt purtate în jurul cataractelor. De aici au rezultat în decursul timpului desene, respectiv trasări de linii haotice, pe care le-am putea compara, eventual, cu niște desene făcute pe hârtia sugativă. În acest context înțelegem mai bine ce povestește Maeterlinck în *L'Oiseau bleu*[28]: Cei doi copii care caută în țara celor nenăscuți pasărea albastră găsesc acolo un băiat care se scobește în nas. Se spune despre el că va inventa odată și odată un foc nou atunci când pământul se va fi răcit. Pacienta lui Spielrein[29] a asociat gestul scobitului pe de o parte cu focul, pe de alta cu procrearea. Ea spune: „Avem nevoie de fier pentru a străpunge pământul. … Cu ajutorul fierului se pot

[27] *Südamerikanische Felszeichnungen*, p. 17.
[28] p. 218.
[29] *Loc. cit.*, p. 371.

făuri din piatră oameni reci." Cu ajutorul fierului încins se poate străpunge muntele. Fierul se încinge dacă sfredelești cu el o piatră.

218 Libidoul acumulat și obligat de un obstacol să se retragă nu regresează necesarmente la niște utilizări sexuale timpurii, ci mai degrabă la niște activități ritmice infantile, care stau la bază, ca model originar, atât actului hrănirii, cât și celui sexual. Conform materialului de care dispunem nu pare exclus ca descoperirea producerii focului să se fi petrecut într-adevăr în acest mod, și anume prin retrezirea regresivă a ritmului.[30] Mie această ipoteză chiar mi se pare posibilă psihologic. Nu vreau să spun prin aceasta că focul ar fi fost descoperit doar în acest mod. Se poate la fel de bine ca el să se fi produs lovind cremenile între ele. Ce aș vrea eu să constat aici este doar procesul psihologic ale cărui sugestii simbolice trimit la o asemenea posibilitate de a fi fost descoperită producerea focului.

219 Chiar dacă aceste activități ritmice lasă impresia unui joc, suntem totuși pătrunși de caracterul categoric și energia așa-zisului joc. După cum se știe, astfel de rituri (căci despre așa ceva e vorba) sunt serioase și sunt executate cu o imensă risipă de energie, ceea ce apare într-un contrast izbitor cu trândăvia notorie a primitivilor. Aparentul joc dobândește astfel caracterul unui efort intenționat. Dacă unele triburi pot să danseze o noapte-ntreagă în chipul cel mai monoton pe trei note, nu avem senzația că aici am avea de-a face cu ceva jucăuș; pare mai degrabă că ar fi vorba de intenție și de mult exercițiu. Acesta este și adevărul, căci ritmul e modul clasic de imprimare a anumitor reprezentări sau a altor activități, iar ceea ce trebuie să fie imprimat, adică ferm organizat, este transferarea libidoului într-o nouă formă de acțiune. Întrucât după faza de hrănire din dezvoltare, activitatea ritmică nu mai găsește vreo altă aplicare în actul alimentării, ea nu trece doar în sfera sexualității *sensu strictiori*, ci și în cea a „mecanismelor de ademenire", muzica și dansul, iar în final în cea a muncii în sens propriu-zis. Legătura apropiată, ba chiar dependența randamentului în muncă al primitivilor de muzică, de cântec, de dans, de tobă, de ritmuri în general, este foarte

[30] Cf. dovezile în Bücher, *Arbeit und Rhythmus*.

impresionantă. Această legătură formează puntea spre sexualitate, fiind dată astfel posibilitatea unei evitări, a unei scăpări de sarcina propriu-zisă. Deoarece o atare digresiune se ivește nu rareori, și anume în toate domeniile culturale, se conturează cu ușurință opinia că orice activitate diferențiată ar fi oarecum un surogat pentru anumite forme de sexualitate. Consider acest lucru o greșeală, care desigur este de înțeles având în vedere însemnătatea psihică enormă a acestei pulsiuni. Înainte vreme îmbrățișam și eu o opinie asemănătoare, cel puțin în măsura în care presupuneam că formele multiple de acțiune ale seducției și ale apărării puilor ar izvorî din scindarea și diferențierea unui libido sexual originar, adică a pulsiunii de procreare în sensul cel mai general, și că ele ar fi astfel și treptele preliminare ale activităților culturale, dacă au un caracter pulsional. Una dintre cauzele acestei erori a fost influența lui Freud, cealaltă, cântărind mai greu, a fost însă factorul de ritmicizare, inerent de obicei unor astfel de funcții. Am recunoscut abia mai târziu că tendința de ritmicizare nu provine nicidecum din faza de hrănire, pentru a migra într-o oarecare măsură de la aceasta în cea sexuală, ci ea reprezintă o caracteristică particulară a tuturor proceselor emoționale în genere. Orice excitație, indiferent în ce fază a vieții, tinde spre manifestări ritmice, adică spre repetări perseverente, ceea ce se poate vedea chiar și în experimentul asociativ în cazul cuvintelor de reacție accentuate de complex, sub forma repetării, a asonanței și a aliterației.[31] Ritmicizarea nu reprezintă de aceea un motiv pentru a presupune că funcția atinsă de ea ar proveni din sexualitate.

Valoarea psihică a sexualității, precum și o analogie plauzibilă cu 220
ea înlesnesc în cazul unei regresii rătăcirea în sexualitate, iar atunci pare firesc că ar fi vorba despre o dorință sexuală, căreia îi rămâne refuzată (în mod nedrept) împlinirea. Aceasta este înlănțuirea tipică a gândurilor în nevroză. Primitivii par să știe în mod instinctiv despre pericolul acestei rătăciri: watschandii mai sus-menționați nu au voie, atunci când celebrează hieros gamos-ul, să privească spre nicio femeie în timpul întregii ceremonii. La un trib anumit de

[31] Eberschweiler, *Untersuchungen über die sprachliche Komponente der Assoziation*.

indieni exista obiceiul ca bărbații, înainte de a porni la război, să se învârtă în cerc în jurul unei fete tinere și frumoase, care stătea în centru goală. Cine avea erecție era exclus dintre ceilalți, ca nefiind apt pentru meșteșugul războiului. Cu abaterea în sexualitate, problema propriu-zisă este camuflată, ce-i drept nu întotdeauna, dar destul de frecvent. Ne convingem pe noi înșine și îi facem să creadă și pe alții că ar fi vorba despre o problemă sexuală care a mers prost deja de mult și ale cărei cauze ar zăcea în trecut. Am găsit astfel ușor calea de ieșire și abaterea de la problema prezentului, deplasând problematica într-un alt tărâm, lipsit de primejdii. Odată cu acest câștig incorect am pierdut însă și adaptarea, făcând rost în schimb de o nevroză.

221 Am pus mai sus îngrădirea pulsională pe seama angoasei în fața pericolelor foarte reale ale existenței în această lume. Numai că realitatea exterioară nu este singurul izvor al angoasei ce duce la îngrădirea pulsională, căci primitivul se teme adesea și mai mult de o realitate „interioară": adică de lumea viselor, a spiritelor morților, a demonilor, a zeilor și, *last not least*, a magicienilor și vrăjitoarelor, cu toate că raționalismul nostru crede că astupă acest izvor al angoasei prin aceea că atrage atenția asupra irealității lui. Este însă vorba despre realități psihice interioare, iar naturii lor iraționale nu i se poate veni de hac cu motive raționale. E-adevărat că putem despovăra înțelegerea primitivă de unele superstiții, dar primitivul nu mai poate fi determinat prin vorbe să renunțe la patima beției, la depravarea morală și la deznădejde. Există o realitate psihică, la fel de neînduplecată și de neînvins ca și lumea exterioară, dar și la fel de folositoare și de ajutor ca și prima, în cazul în care cunoaștem mijloacele și căile pentru a evita pericolele și a recolta comorile. „Magic is the science of the jungle", a spus odată un cercetător vestit, aflat în expediție. Oamenii civilizați privesc, ce-i drept, de sus cu dispreț la superstiția primitivă, ceea ce este la fel de stupid ca și cum am disprețui armurile și halebardele, fortărețele și catedralele foarte înalte ale Evului Mediu. Mijloacele primitive sunt la fel de eficiente în condiții primitive ca și o mitralieră sau radioul în condiții moderne. Religiile noastre și ideologiile social-politice se pot înțelege

ca măsuri de salvare și propieție și pot fi comparate cu reprezentările magice primitive, și acolo unde lipsesc astfel de *représentations collectives*, se instalează idiosincrasii, corespunzător de confuze și individualiste, idei compulsive, fobii și alte stări obsesionale, care nu lasă nimic de dorit în materie de primitivitate, ca să nu mai vorbim despre epidemiile spirituale ale epocii noastre, în fața cărora pălește până și epidemia delirului credinței în vrăjitoare din veacul al XV-lea.

În ciuda tuturor încercărilor raționaliste de interpretare, reali- 222
tatea psihică este și rămâne o sursă autentică de angoasă, ce devine tot mai periculoasă, cu cât este mai tăgăduită. Pulsiunile biologice nu se lovesc astfel numai de o barieră exterioară, ci și de una interioară. Același sistem psihic, care se bazează pe de o parte pe concupiscența pulsiunilor, se întemeiază pe de altă parte pe o voință contrară, care este cel puțin la fel de puternică precum pulsiunea biologică.

Voința de refulare sau înăbușire a pulsiunilor naturale, adică, 223
mai exact spus, a predominării și necoordonării acestora, și anume *superbia* și *concupiscentia*, provine — în măsura în care motivul nu-l formează situația critică exterioară — din sursa spirituală, adică din imagini numinoase, psihice. Aceste imagini, concepții, convingeri sau idealuri acționează în virtutea energiei proprii individului, pe care el nu o pune întotdeauna la dispoziție de bunăvoie în acest scop, ci care îi este, ca să zic așa, extrasă din aceste imagini. Chiar și autoritatea paternă este rareori atât de mare, încât să ajungă pentru a ține permanent în frâu spiritul fiilor. Acesta este cazul numai atunci când tatăl invocă ori exprimă acea imagine care este numinoasă din punct de vedere general omenesc sau cel puțin este sprijinită de *consensus omnium*. Sugestia mediului este în sine o consecință a numinozității imaginii și, la rândul ei, o amplifică pe aceasta. Dacă nu există o sugestie a mediului în această privință, atunci efectul colectiv al imaginii este mic, respectiv absolut nul, chiar dacă ea poate să fie de cea mai mare intensitate ca trăire individuală. Menționez acest fapt pentru că întrebarea dacă imaginile interioare, *représentations collectives*, sunt simple sugestii ale mediului sau trăiri primordiale autentice și spontane este controversată. Referitor la

prima concepție este de remarcat că ea nu face decât să amâne răspunsul, căci conținutul sugestiei doar trebuie să fi apărut și el cândva într-un fel sau altul. Odinioară, comunicările mitice erau originare, adică trăiri primordiale numinoase, și cine nu pregetă să le investigheze poate să observe aceste trăiri primordiale subiective încă și astăzi. Am menționat mai sus[32] un exemplu despre cum un mesaj mitic (falusul solar) se repetă în condiții în care nu poate fi vorba despre niciun fel de posibilități de transmitere. Pacientul era un negustor mărunt, care nu avea mai multe studii decât școala medie. Crescuse la Zürich și, oricâte eforturi a făcut fantezia mea, nu am putut să-mi dau seama cum de pusese pacientul în relație ideea falusului solar, întoarcerea feței încoace și încolo și producerea vântului. Eu însumi, care aș fi fost mult mai în măsură să știu despre această legătură de idei, datorită unei anumite culturi generale, eram total neștiutor și am descoperit abia la patru ani de la prima mea observație (1906) paralela cu ea în Dieterich, *Eine Mithrasliturghie*, apărută în 1910.[33]

224 Această observație n-a rămas izolată[34]: nu este vorba, desigur, despre reprezentări moștenite, ci despre o predispoziție înnăscută de a forma reprezentări paralele, respectiv despre structuri universale, identice ale psihicului, pe care le-am definit ulterior drept inconștientul colectiv. Aceste structuri le-am numit arhetipuri. Ele corespund conceptului biologic de „pattern of behaviour".[35]

225 Arhetipului îi este proprie, după cum ne arată o privire aruncată asupra istoriei fenomenelor religioase, o acțiune numinoasă, adică subiectul este cuprins de el așa ca de instinct, ba acesta din urmă poate să fie îngrădit și chiar învins de această forță, și ar fi superfluu să aducem dovezi în acest sens.

[32] [Cf. par. 150 și urm. și acest volum.]

[33] *Loc. cit*., pp. 62 și urm. Vezi în acest sens celelalte remarci ale mele la acest caz, în *Die Struktur der Seele* [par. 104 și urm.].

[34] Cf. Jung și Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie* și Jung, *Psihologie și alchimie* [par. 52 și urm.].

[35] [Cf. Jung, *Reflecții teoretice despre esența psihicului*, par. 397 și urm.]

Dacă un instinct este limitat sau inhibat, se produc o stază și 226
regresie a acestuia. Mai exact spus: dacă survine, de pildă, o inhibare a sexualității, atunci o regresie ce urmează eventual constă în aceea că energia sexualității părăsește acest domeniu de utilizare și animă funcția unui alt domeniu, respectiv i se revelează acestuia. Își schimbă astfel forma. Să luăm ca exemplu ceremonia watschandi: după toate probabilitățile, gaura în pământ este o analogie cu organul genital al mamei; căci, dacă un bărbat nu se poate uita la nicio femeie, atunci erosul său se întoarce spre mamă. Dar, cum incestul trebuie evitat, gaura în pământ substituie întru câtva mama. Prin practica ceremonială, sexualității i se extrage deci cantitatea de energie incestuoasă, este dusă astfel înapoi pe o treaptă infantilă, iar acolo capătă, dacă operațiunea reușește, o altă formă, ceea ce este echivalent cu o altă funcție. Este însă de presupus că operațiunea poate fi efectuată doar cu greutate, întrucât pulsiunea inițială are atât tendință endogamă („incestuoasă"), cât și exogamă, trebuind să fie de aceea într-o oarecare măsură scindată. Această scindare este legată de conștiință și conștientizare. Regresia are loc cu o anumită dificultate, deoarece energia, ca formă specifică, aderă de subiectul ei, transferând de aceea, în procesul schimbării ei dintr-o formă în alta, ceva din caracterul anterior în forma ulterioară.[36] Urmarea este că, deși fenomenele ce rezultă de aici au în cazul nostru, ce-i drept, caracterul acțiunii sexuale ca atare, *de facto* ele nu mai sunt totuși acțiuni sexuale. Astfel, și producerea focului prin sfredelire este numai analogia unui act sexual, după cum și acesta apare deseori în limbaj ca analogie pentru cu totul altfel de activități. Treapta presexuală, timpuriu infantilă, la care recurge regresia este caracterizată prin numeroase posibilități de utilizare, pentru că libidoul își redobândește acolo polivalența sa nediferențiată inițială. Pare de aceea de înțeles că o cantitate de libido, care „investește" această etapă din nou regresiv, se găsește în fața unor multiple posibilități de utilizare. Întrucât în această ceremonie watschandi este vorba despre un libido legat de obiect, și anume sexualitatea, el va lua cu sine măcar parțial această

[36] În energetica mai veche, numită „factor de extensivitate". Cf. von Hartmann, *Weltanschauung der modernen Physik*, p. 5.

determinare ca pe o caracteristică esențială în noua formă. Consecința este „investirea“ unui obiect analog, care trece în locul celui refulat. Cazul ideal al unui atare obiect îl reprezintă pământul-mamă care dăruiește hrana (fig. 36 și fig. 7). Psihologia etapei presexuale dă seama de caracterul de hrănire caracteristic ei, sexualitatea însă — de forma ei caracteristică, și anume hieros gamos-ul. De aici decurg străvechile simboluri ale cultivării ogorului. În activitatea de cultivare a pământului se amestecau foamea și incestul. Cultele pământului-mamă vedeau în lucrarea pământului fecundarea mamei. Scopul acțiunii este însă producerea rodului ogorului, iar caracterul acțiunii este unul magic, și nu sexual. Regresia duce în acest caz la reînsuflețirea mamei ca țintă a dorinței, de astă dată însă simbolic, ca aceea care hrănește.

227 Unei regresii foarte asemănătoare pe treapta presexuală, respectiv pe treapta acționării ritmice, îi datorăm poate invenția focului. Libidoul care regresează ca urmare a limitării pulsionale reînvie, ajuns pe treapta presexuală, scobitul infantil, căruia îi dă acum, corespunzător menirii lui anterioare, o substanță exterioară, drept care aceasta se numește în mod adecvat *materia*, căci obiectul acestei etape era mama[37]. După cum am încercat să arăt mai sus, acțiunea scobitului are nevoie de forța și rezistența unui bărbat adult și de „materialul“ adecvat, pentru a produce focul. Dovada în acest sens nu va putea fi adusă desigur niciodată cu adevărat, dar este imaginabil ca undeva să se fi păstrat urme ale acestor practici preliminare inițiale pentru producerea focului. Am reușit să găsesc într-un monument al literaturii indiene un fragment care conține această trecere a libidoului în pregătirea focului. El se află în *Bṛhadâraṇyaka-Upanishad*; citez după traducerea lui Deussen[38]:

[37] Referire la *mater*. (*N.t.*)

[38] *Die Geheimlehre des Veda*, pp. 22 și urm. *Upanișadele* aparțin de teoria scrierilor vedice și cuprind partea teosofic-speculativă a doctrinelor vedice. Scrierile, respectiv culegerile vedice, sunt în parte de o vechime indeterminabilă și pot, întrucât timp îndelungat au fost transmise doar pe cale orală, să țină de un trecut extrem de îndepărtat.

Fig. 36 Pământul-mamă care hrănește.
Pictură murală în Catedrala din Limburg (cca 1235).

Și anume el [Âtman[39]] era atât de mare ca o femeie și un bărbat când se țin înlănțuiți. Acesta, Sinele său, l-a despicat el în două părți; din ele s-au format soțul și soția[40]. […] Cu ea s-a însoțit el; de aici s-au născut oamenii.

[39] Ființa originară și universală a cărei noțiune, retradusă în limbaj psihologic, se suprapune cu noțiunea de libido.

[40] Âtman este deci gândit inițial ca ființă bisexuală, respectiv hermafrodită. Lumea a luat naștere din dorință. Cf. Deussen [ed.], *Bṛhadâranyaka-Upanishad* 1, 4, 1–3, p. 22: „1. La început această lume era numai Âtman … Acesta a privit în jurul său: nu a văzut nimic altceva decât pe sine însuși … Atunci s-a temut; de aceea se teme cineva când este singur. Atunci s-a gândit: «de ce m-aș teme, doar nu e nimic altceva aici în afara mea?» … Dar nici nu avea vreo bucurie: de aceea nimeni nu se bucură când este singur. Atunci a tânjit după un *al doilea*." Urmează aici descrierea citată mai sus a scindării sale. Reprezentarea lui Platon a sufletului universal se apropie de imaginea indică: „Căci Universul nu avea deloc nevoie de ochi…, pentru că în afară nu-i rămăsese nimic vizibil… Nimic nu intră în el, pe nicăieri, deoarece nu este nimic în afara lui." (Platon, *Opere complete* IV, ediție îngrijită de Petru Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie, Editura Humanitas, București, 2004. Citatul este din *Timaios*, trad. de Petru Creția și Cătălin Partenie, p. 293 — *N.t.*)

Ea însă a cântărit: „Cum poate el să se însoțească cu mine, după ce m-a zămislit din sine însuși? Ei bine! Vreau să mă ascund!“ — Atunci s-a transformat în vacă; el însă s-a făcut taur și s-a însoțit cu ea. De aici s-a născut vita. — Atunci ea s-a transformat în iapă; el însă s-a făcut armăsar; ea s-a făcut măgăriță, el măgar și s-a însoțit cu ea. De aici s-au născut unicopitatele. — Ea s-a făcut capră, el țap; ea oaie, el berbec și s-a însoțit cu ea; de aici s-au născut caprele și oile. — Așa s-a întâmplat că tot ce se împerechează, până jos la furnici, a fost creat de el. Atunci el a recunoscut: „Adevărat e că eu însumi sunt creația; căci am creat întreagă astă lume!“… După care și-a frecat așa mâinile (ținute în fața gurii); atunci a produs focul din gură ca pântece matern și din mâini.

228 La un copil de aproximativ un an am remarcat un gest ciudat care îi devenise ca un obicei: își ținea o mână în fața gurii și cu cealaltă o freca mereu pe prima. Acest obicei i-a dispărut după câteva luni. Astfel de cazuri arată că interpretarea unui mitologem precum cel de mai sus ca gest ce provine din copilăria timpurie nu este neîndreptățită.

229 Cele observate sunt însă interesante și din altă perspectivă: este vorba de evidențierea gurii care, pe această treaptă de vârstă, are încă exclusiv importanță hrănitoare. Plăcerea de ingerare a hranei este aici localizată. Nu există niciun mobil ca să interpretăm această plăcere drept sexuală. Ingerarea hranei este o activitate genuină și satisfăcătoare în sine și, fiind de o necesitate vitală, natura i-a acordat recompensa plăcerii. Gura începe să mai capete la această vârstă și o altă semnificație, și anume pe cea de organ al vorbirii. Funcția extrem de importantă a limbii dublează, ca să zicem așa, însemnătatea gurii la copilul mic. Activitatea ritmică desfășurată cu gura exprimă o concentrare a forțelor emoționale, adică tocmai a libidoului, în acest loc. Așa devine gura (ca de altfel, în măsură mai mică, și anusul) un loc primordial de naștere. După cum am văzut mai sus, din ea se ivește chiar invenția cea mai importantă a omului primitiv, conform relatării indice, și anume cea a focului. De aceea există texte care compară focul și vorbirea. În *Aitareya-Upanishad* se zice:

El scoase atunci din ape un purusha (bărbat) și îl formă. Apoi îl cloci; în timp ce-l clocea, gura i se crăpă aidoma unui ou, din gură țâșni vorbirea, iar din vorbire, Agni.[41]

Aici se spune, așadar, o dată că din vorbire vine focul, iar pe 230
urmă că focul devine vorbire. În *Bṛhadâraṇyaka-Upanishad*, focul se află într-o relație asemănătoare cu vorbirea:

„Yâjñavalkya", astfel grăi el, „dacă după moartea acestui om vorbirea sa se duce în foc, suflul său în vânt, ochiul său în soare" etc.

„Dar dacă soarele a apus, o, Yâjñavalkya, și luna a apus, și focul s-a stins, ce-i mai slujește atunci omului ca lumină?" — Atunci vorbirea-i slujește ca lumină; căci la lumina vorbirii șade el și merge el și își face munca și se întoarce acasă." […] „Dar dacă soarele a apus, o, Yâjñavalkya, și luna a apus, și focul s-a stins, și glasul a amuțit, ce-i mai slujește atunci omului ca lumină?" — „Atunci el își slujește singur (*âtman*) ca lumină; căci la lumina Sinelui (a sufletului) șade el și merge el și își face munca și se întoarce acasă."[42]

Asocierea care ni se pare mai întâi stranie dintre gură, foc și 231
vorbire se întâlnește și în limbajul nostru modern: vorbele sunt „înfocate", „înflăcărate", „arzătoare". În limbajul *Vechiului Testament* legătura dintre gură și foc este frecventă, așa de pildă în 2 *Regi*, 22, 9: „Fum ieșea din nările Lui. Din gura Lui ieșea foc mistuitor." În *Isaia*, 30, 27: (Numele Domnului) „buzele Sale sunt pline de urgie și limba Lui e foc mistuitor!" În *Psalmul* 28, 7: „Glasul Domnului, cel ce varsă para focului." În *Ieremia*, 23, 29: „Cuvântul Meu nu este el, oare, ca un foc?" Din gura celor două limbi profetice din *Apocalipsa*, 11, 5 trebuie să iasă foc.

Tot mereu focul este numit „mistuitor", „cel care mănâncă tot", 232
ceea ce trimite la funcția gurii; astfel, în *Isaia*, 9, 18: „Din pricina iuțimii mâniei Domnului Savaot, pământul va fi ca un jeratic, iar

[41] Deussen, *Sechzig Upanishads des Veda*, I, i, 3 și 4, p. 16.
[42] *Loc. cit.*, 3, 2, pp. 37 și 53 și urm.

poporul va ajunge pradă[43] focului." (Tot așa în *Iezechiel*, 15, 4.) Un exemplu bun găsim în *Faptele Sf. Apostoli*, 2, 3 și urm.: „Și li s-au arătat, împărțite, limbi [γλῶσσαι] ca de foc […]. Și s-au umplut toți de Duhul Sfânt și au început să vorbească în alte limbi [γλώσσαις]…" γλῶσσα produce glosolalia apostolilor. În sens negativ spune *Epistola sobornicească a Sf. Apostol Iacov*, 3, 6: „Foc este și limba, lume a fărădelegii! Limba își are locul ei între mădularele noastre, dar spurcă tot trupul și aruncă în foc drumul vieții, după ce aprinsă a fost ea de flăcările gheenei". Similar se spune în *Pilde*, 16, 27 despre omul viclean: „ […] pe buzele lui este ca un foc arzător". Și balaurii, caii (*Apocalipsa*, 9, 17) și leviatanul (*Iov*, 41, 10) scuipă foc.

233 Legătura dintre gură, vorbire și foc este neechivocă. Trebuie să ținem cont de faptul că dicționarele etimologice menționează o rădăcină indogermanică *bhâ* cu semnificația „a lumina, a străluci". Această rădăcină se găsește în grec. φάω, φαινω, φάος, în irl. veche *bán* = alb, în germ. *bohnen* = a face să strălucească. Rădăcina omonimă *bhâ* însemna însă și „a vorbi"; ea se găsește în sanscr. *bhan* = a vorbi, în arm. *ban* = cuvânt, în germ. *Bann*, *bannen* [vrajă sau blestem, a vrăji sau a blestema], în grec. φᾶ-μί, ἔφαν, φᾶτις, în lat. *fâ-ri*, *fâtum*.

234 Rădăcina *lâ* cu semnificația de a suna, a lătra o găsim în sanscr. *las lásati* = a răsuna și *las lásati* = a străluci, a luci.

235 Un amestec arhaic similar de semnificații pare a se găsi în acea clasă egipteană de cuvinte care provine din rădăcinile apropiate *ben* și *bel* și reduplicarea *benben* și *belbel*. Semnificația originară a acestor cuvinte este: a azvârli, a ieși din ceva, a se umfla, a clocoti dând pe-afară (cu sensul secundar de a țâșni clocotind, de a arunca stropi și de rotunjire); *belbel*, însoțit de semnul obeliscului, înseamnă sursă de lumină. Obeliscul însuși avea pe lângă *teschenu* și *men* și denumirea *ben*, mai rar *berber* și *belbel*.[44] Rădăcina indogermanică *vel* cu semnificația de clocot (foc) se găsește în sanscr. *ulunka* =

[43] În trad. germ. a Bibliei, citată de Jung, se folosește cuvântul „Fraß" — hrană, mâncare proastă. (*N.t.*)

[44] Cf. Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, pp. 255 și urm., și dicționarul egiptean.

incendiu, grec. Fαλέα, dial. atic ἁλέα = căldura soarelui, got. *vulan* = a clocoti, germ. veche de sus mod. *walm* = arșiță, dogoare. Rădăcina indogermanică înrudită *vélkô*, însemnând a lumina, a străluci, se găsește în sanscr. *ulka* = tăciune, în grec. Fελχᾶνος = Vulcanus. Însă aceeași rădăcină *vel* înseamnă și a răsuna, în sanscr. *vâní* = sunet, cântec, muzică, în ceh. *volati* = a striga. Rădăcina *svéno* = să sune, să răsune o găsim și în sanscr. *svan*, *svánati* = a foșni, a răsuna, în zend. *qanañt*, în lat. *sonare*, în iran. veche *senm*, în cambr. *sain*, în lat. *sonus*, în anglosax. *svinsian* = a suna. Rădăcina înrudită *svénos* = zgomot, sunet se găsește în vêd. *svánas* = zgomot, lat. *sonor*, *sonorus*. O altă rădăcină înrudită este *svonós* = ton, zgomot, în iran. veche *son* = cuvânt. Rădăcina *své(n)*, loc. *svéni*, dat. *sunéi* însemna soare, în zend. *qeng* = soare (cf. mai sus *svéno* zend. *qanañt*), în got. *sun-na*, *sunnô*.[45] Cu toate că stelele sunt percepute numai prin lumina lor, tot vorbim de o muzică și de o armonie a sferelor, așa cum făcea deja Pitagora. Același lucru îl întâlnim în versurile lui Goethe:

Se-ntrece-n cîntec vechiul soare
Cu-al sferelor acord fratern,
Iar trecerile-i necesare
Ca bolți de tunete s-așternˊ.[46]

Ascultați! vîrtej de Hore!
În urechi de duhuri cor e
Pasul noii aurore.
Porți de stînci pe osii crîșcă,
Phoebus roți de trăsnet mișcă,
Tună razele-n extaz!
Dulce ropot, sfîntă larmă!

[45] Cuvântul german *Schwan* [lebădă] intră în această categorie, căci și ea „cântă când moare“. Lebăda, vulturul, pasărea Phoenix apar în alchimie ca simboluri înrudite. Ele simbolizează soarele și deci aurul filosofal. Cf. și versul lui Heine: „În iaz lebăda cântă,/ În sus și-n jos vâslind/ Și, tot mai încet cântând,/ Se scufundă-n al apelor mormânt.“ (*Cartea cântecelor*)

[46] *Faust* [„Prolog în cer“, *ed. cit.*, p. 7, *N.t.*].

Ochi orbesc, urechi se sfarmă,
Neauzitul n-are glas.
Dar ascundeți-vă-n vrana
Dintre stînci, și sub coroana
Florilor să stați pitiți:
De v-atinge, asurziți![47]

236 Nici versurile lui Hölderlin nu ar trebui să le uităm:

Unde te-ai dus? De-ntreaga ta desfătare răpit e
Sufletul meu luminos; căci abia
Auzit-am cum, plin de sunete de-aur,
O mândră zeiască mlădiță

Cîntecul său de-amurg îl cînta cu lira-i cerească;
Dealuri, păduri răsunau împrejur …[48]

237 Aceste imagini trimit la zeul soarelui Apollo, pe care îl caracterizează ca muzicant lira. Contopirea de sensuri dintre a suna, a vorbi, a lumina și foc se exprimă și fiziologic (?) în fenomenul de *audition colorée*, fenomenul sonorității culorilor și al coloristicii sunetelor. De aceea trebuie să ne gândim în acest context la prezența unei identități preconștiente; așadar, cele două fenomene au ceva comun, în ciuda oricăror deosebiri reale. Este vorba despre un element psihic comun, și anume, desigur nu întâmplător, despre cele mai importante două invenții care disting omul de toate celelalte viețuitoare: limbajul și întrebuințarea focului. Ambele sunt produse ale energiei psihice, ale libidoului sau ale manei, ca să folosim o reprezentare primitivă. În sanscrită există o noțiune care denumește în întreaga-i amploare starea de fapt preconștientă de care am amintit aici. Este cuvântul *têjas*. El înseamnă:

[47] *Faust*, Partea a doua [„Plai atrăgător", *ed. cit.*, p. 100, *N.t.*].
[48] Johann Christian Friedrich Hölderlin, *Imnuri și ode*, „Apus de soare", Editura Minerva, Biblioteca pentru toți, București, 1977, p. 126, trad. de Ștefan Aug. Doinaș și Virgil Nemoianu. (*N.t.*)

1. ascuțiș, tăiș;
2. foc, strălucire, lumină, văpaie, dogoare;
3. aspect sănătos, frumusețe;
4. forța înfocată și care produce culoare din organismul omului (considerată a se afla în vezica biliară);
5. putere, energie, forță de viață;
6. natură înflăcărată;
7. forță spirituală, chiar și magică; influență, vază, demnitate;
8. sămânța bărbătească.[49]

Cuvântul *têjas* descrie, așadar, acea stare psihologică de fapt la 238
care se referă și noțiunea „libido". Este *intensitatea* percepută subiectiv a celor mai diferite situații. Tot ce este puternic accentuat, deci toate conținuturile încărcate energetic, au de aceea semnificații simbolice cuprinzătoare. Referitor la limbă, care oricum exprimă totul, acest lucru este firesc. Nu este însă superfluu să spunem ceva despre simbolistica focului.

Cuvântul sanscrit pentru foc este *agnis* (latinescul *ignis*)[50], focul 239
personificat este zeul Agni, mijlocitorul divin (fig. 33), al cărui simbol are anumite elemente comune cu reprezentările creștine.

Un nume eranic al focului este Nairyôçagha = cuvânt masculin. 240
Indic: Narâçamsa = dorința bărbaților.[51] Despre Agni, focul, spune Max Müller în *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft* (*Introducere în știința comparată a religiilor*):

> Era o reprezentare obișnuită pentru indieni aceea de a concepe focul pe altar ca subiect și ca obiect al ofrandei deopotrivă. Focul ardea ofranda și era astfel totodată preotul, focul ducea ofranda la zei, fiind astfel un mijlocitor între oameni și zei; focul reprezenta însă și el însuși ceva divin, un zeu, și, dacă acestui zeu i se aducea cinstire, focul era atât subiect, cât și obiect al ofrandei. De aici vine prima reprezentare că Agni se jertfește

[49] [Cf. Macdonell, *Sanscrit Dictionary*, p. 112, s.v. „tégas".]
[50] Având tangență cu *ag-ilis*, agil: F.M. Müller, *Ursprung und Entwicklung der Religion*, p. 237.
[51] Spiegel, *Erânische Altertumskunde* II, p. 49.

singur, adică își oferă propria ofrandă sie însuși, apoi însă se aduce chiar pe sine însuși ofrandă …[52]

241 Tangența dintre aceste idei și simbolul creștin este evidentă. Același raționament este exprimat de Krishna din *Bhagavad-Gîtâ:*

All's then God!

The sacrifice is Brahm, the ghee and grain
Are Brahm, the fire is Brahm, the flesh it eats,
Is Brahm, and unto Brahm attaineth he
Who, in such office, meditates on Brahm.[53]

242 O altă concepție despre mijlocitor și mesagerul zeilor are înțeleapta Diotima din *Simpozionul* lui Platon. Ea îl învață pe Socrate că Eros este „ceva între muritor și ființă fără de moarte", „un mare daimon, Socrate. Pentru că tot ce este daimonic se află între zeu și muritor". Eros are sarcina „de a tălmăci și de a împărtăși zeilor cele omenești și oamenilor cele ale zeilor: rugile și jertfele aduse de unii, poruncile date de ceilalți, precum și răsplățile jertfelor. Și astfel, aflându-se între cele două lumi, Eros umple golul dintre ele și le leagă într-un singur Tot, unindu-l pe sine cu sine." Diotima dă o descriere adecvată a lui Eros: „este dârz, ajungător, plin de avânt, un vânător foarte priceput [arcaș! cf. mai jos], născocind mereu câte ceva ca să-și atingă țelul … mare vrăjitor și vraci, un adevărat sofist. Și nu s-a născut ca să fie nepieritor, dar nici muritor: uneori, în aceeași zi, mergându-i bine este înfloritor și plin de viață, apoi moare ca să învie din nou [renaștere!]. Și când o duce în huzur, când risipește tot ce are…"[54]

[52] [p. 291, nota.]

[53] Book IV, pp. 25 și 26. [Vezi traducerea în Anexe.]

[54] Platon, *Opere complete* II, ediție îngrijită de Petru Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie, Editura Humanitas, București, 2001. Citatele sunt din *Banchetul*, trad. de Petru Creția, pp. 119 și 120. (*N.t.*)

În *Avesta* și în *Vede* focul este mesagerul zeilor. Există în 243
mitologia creștină diferite elemente care se apropie mult de mitul lui Agni. *Daniel* (3, 24 și urm.) relatează despre cei trei bărbați în cuptorul cu foc:

> Atunci regele Nabucodonosor a fost cuprins de spaimă și s-a sculat în grabă. El a început a grăi și a zis către sfetnicii săi: „Oare, n-am aruncat noi trei bărbați legați în mijlocul cuptorului cu foc arzător?" Răspuns-au și i-au zis: „Cu adevărat, așa este, o, rege!"
>
> Și începând din nou a grăi, a zis: „Iată, eu văd patru bărbați dezlegați, umblând prin mijlocul cuptorului, nevătămați, iar chipul celui de al patrulea, ca fața unuia dintre fiii zeilor."

La acestea, *Biblia pauperum* (după ediția din 1471) remarcă: 244

> Citim, dară, în profetul Daniel în c. III cum că Nabucodonosor, rege al Babilonului, porunci a fi puși trei copii înăuntrul unui cuptor cu foc arzător și când venit-a regele la cuptor și în acesta privi, văzut-a alături de cei trei un al patrulea care asemenea fiului Domnului era. Cei trei au pentru noi însemnătatea de Sfânta Treime în persoană iară al patrulea de unitatea naturii. În ăst fel denumește Cristos în a sa tălmăcire Trinitatea persoanei și unitatea naturii.[55]

După această interpretare, legenda celor trei bărbați în cuptorul 245
cu foc arzător apare ca o procedură magică, la care își face apariția un al patrulea. Cuptorul arzător (precum „trepiedul" arzător din *Faust*) este un simbol matern. Din cel din urmă apar Paris și Elena, perechea regală a alchimiei, în cel dintâi are loc coacerea copiilor după tradiția populară. *Athanor* al alchimiștilor, și anume cuptorul de topire, are semnificația de trup, în timp ce *alembicus* sau *cucurbita*, adică *vas Hermetis*, reprezintă uterul. Cel de-al patrulea în cuptorul cu foc apare ca un fiu al Domnului, devenit vizibil în foc.[56]

[55] [Planșa XII.]

[56] Și pe alchimiști i-a preocupat această poveste, întrezărindu-l în cel de-al patrulea pe *filius philosophorum*. Cf. [Jung,] *Psihologie și alchimie*, par. 449.

Iahve însuşi este foc. În *Isaia*, 10, 17 se spune despre salvatorul Israelului: „Şi lumina lui Israel se va face foc şi Sfântul său o flacără." Într-un imn scris de Ephraim Sirianul se zice despre Hristos: „Tu, care eşti tot numai foc, milostiveşte-te de mine." Această viziune se bizuie pe cuvântul (apocrif) al Domnului, stăpânul nostru: „Cine de Mine e aproape de foc e aproape."[57]

246 Agni este flacăra sacrificială, cel ce sacrifică şi cel ce este sacrificat. Aidoma lui Hristos care şi-a lăsat în urmă sângele mântuitor ca pe un φάρμακον ἀθανασίας (mijloc de nemurire) în vin, Agni este şi soma, elixirul sfânt al însufleţirii, hidromelul nemuririi.[58] În literatura Vedelor, soma şi focul sunt considerate identice. Aşa cum vechii indieni vedeau în foc un simbol al energiei extrem de puternice a Divinităţii, deci a unei imagini interioare, tot aşa recunoşteau aceeaşi dinamică psihică şi în băutura ameţitoare („apa de foc", soma-Agni, ca ploaie şi foc). Definiţia vedică a somei drept ejaculaţie[59] confirmă această concepţie. Remarcăm o paralelă între semnificaţia de soma a lui Agnis şi concepţia creştină a sângelui euharistic ca trup al lui Hristos.

247 Şi soma este „băutura hrănitoare" a cărei caracterizare mitologică corespunde cu cea a focului, drept care ambele sunt unite în Agni. De asemenea, băutura nemuririi (Amrta) este pregătită prin învârtire de către zeii indici, aşa ca focul (fig. 37).

248 În expunerile de până acum, care au pornit de la *pramantha* ofrandei lui Agni, ne-am îndeletnicit numai cu unul dintre sensurile cuvântului *manthâmi*, şi anume cel care exprimă mişcarea de frecare. După cum arată Kuhn, acestui cuvânt i se atribuie însă şi semnificaţiile de a rupe, a smulge la sine, a răpi.[60] După el, acest sens este prezent încă în textele vedice. Legenda descoperirii concepe

[57] [*Neutestamentliche Apokryphen*, p. 35.]

[58] Această latură a lui Agnis ne trimite la Dionysos, care vădeşte elemente paralele atât cu mitologia creştină, cât şi cu cea hindusă.

[59] „Aşadar, tot ce este umed pe pământ a creat el din ejaculaţie; aceasta însă este soma" (*Bṛhadâranyaka-Upanishad* 1, 4, p. 394).

[60] Problema este dacă această semnificaţie s-a dezvoltat abia secundar. Conform lui Kuhn, aşa se presupune; el spune (*Herabkunft des Feuers*, p. 18): „Cu semnificaţia care s-a dezvoltat până acum a rădăcinii *manth* s-a […] dezvoltat

Fig. 37 Pregătirea prin baterea cu telul a mării de lapte. Miniatură a Școlii Rajput, India.

producerea focului întotdeauna ca pe o *răpire* (și aparține în acest sens motivului, răspândit în lumea întreagă, al comorii greu de atins). În multe locuri, pregătirea focului este un lucru interzis, uzurpat sau pasibil de pedeapsă, care poate fi obținut numai prin șiretlic sau violență (de obicei prin șiretlic).[61] Prescripțiile ritualice

însă deja în *Vede* reprezentarea ce a decurs în mod firesc din procedeu, și anume aceea a smulgerii."

61 Exemple la Frobenius, *Das Zeitalter des Sonnengottes*.

ale indienilor îl amenință cu o pedeapsă grea pe cel care pregătește focul într-un mod impropriu. În biserica catolică exista odinioară obiceiul ca de Paște să se facă un foc nou. Producerea focului este, așadar, și în Occident parte componentă a misterului ritualic, prin aceasta fiind asigurat caracterul său simbolic, adică bogat în semnificații. Regulile acțiunilor ritualice trebuie respectate cu rigurozitate, dacă e ca acestea să aibă eficiența magică intenționată. Ritul are de cele mai multe ori o semnificație protectoare, apotropaică, iar executarea sau aplicarea lui incorectă poate de-a dreptul să stârnească acel pericol pe care ritul trebuia să-l alunge. Limbajul, precum și producerea focului constituiau odinioară victorii asupra inconștienței animalice și au alcătuit, de atunci încolo, mijloacele magice cele mai puternice întru înfrângerea forțelor „demonice", mereu amenințătoare, ale inconștientului. Ambele acțiuni ale libidoului solicitau atenție, deci concentrarea și disciplinarea libidoului, înlesnind astfel dezvoltarea în continuare a conștiinței. Executarea și aplicarea incorectă a ritului, în schimb, produceau o mișcare regresivă a libidoului, o regresie, riscându-se astfel ca stadiul pulsional și inconștient anterior să fie reiterat. Pericolul constă în cunoscutele „perils of the soul", și anume clivajul personalității („pierderea unui suflet") și diminuarea conștiinței, ambele având ca urmare o fortificare automată a inconștientului. Astfel de consecințe înseamnă nu numai pentru primitiv un mare pericol sufletesc, ci ele declanșează și la așa-numitul om civilizat tulburări psihice, și anume stări de obsesie și epidemii psihice.

249 Staza regresivă a libidoului sporește pulsionalitatea și stimulează astfel toate posibilitățile și tendințele spre excese și rătăciri dintre cele mai diverse. Printre ele, dereglările sexuale sunt, conform așteptărilor și după cum rezultă din experiență, destul de frecvente. Un exemplu extrem de instructiv este psihologia piromanului: piromania este realmente o „producere de foc" regresivă, iar în anumite situații se combină totodată cu masturbarea. Hans Schmid relatează următorul caz[62]: un argat imbecil dăduse de mai multe ori foc,

[62] *Zur Psychologie der Brandstifter*.

provocând incendii. La una dintre acțiunile sale piromanice a trezit suspiciuni în timpul incendiului din cauza atitudinii lui: stătea, cu mâinile în buzunare, în ușa unei case de peste drum și privea satisfăcut focul. Ulterior, a mărturisit la investigații că se masturba de fiecare dată, în timp ce se desfăta în fața focului pus chiar de el.

Pregătirea focului este un obicei practicat pretutindeni de multe 250
milenii, căruia nu i se mai atribuia desigur de mult nimic enigmatic. Dar a existat dintotdeauna o tendință de a mai pregăti din când în când focul și în mod ceremonial și misterios (așa ca și mâncarea și băutura rituală), ceea ce trebuia făcut exact după modalitatea prescrisă de la care nu avea nimeni voie să se abată. Acest rit amintește de numinozitatea inițială a pregătirii focului. În rest nu-i revine niciun fel de însemnătate practică. Anamneza pregătirii focului se află pe aceeași treaptă cu amintirea ființelor ancestrale pe treapta primitivă și a zeilor pe cea a civilizației. Ceremonia are din punct de vedere psihologic semnificația unei instituții judicioase, căci reprezintă o procedură delimitată exact a transferului libidoului. Această reprezentare are valoarea funcțională a unei paradigme: trebuie arătat astfel cum să se procedeze în cazul unei staze regresive a libidoului. Ceea ce numim noi „stază regresivă a libidoului" înseamnă pentru omul primitiv un fapt intuitiv nemijlocit: viața nu mai curge, lucrurile și-au pierdut strălucirea, iar plantele, animalele și oamenii nu mai prosperă. Vechea filosofie chinezească a lui *I Ching* a creat niște imagini grăitoare în acest sens. Omul modern resimte în aceste condiții un blocaj, o stagnare („I am stuck"), o scădere a poftei de viață și a energiei („mi-am pierdut libidoul") sau o depresie. Nu rareori trebuie chiar să atenționăm un pacient asupra acestui fapt, căci introspecția omului civilizat din ziua de azi lasă adesea foarte mult de dorit. Dacă și astăzi se mai aprinde în ritualul pascal focul cel nou, se reamintește astfel de semnificația mântuitoare și salvatoare a primei pregătiri a focului prin sfredelire. Omul i-a smuls sau răpit prin aceasta naturii un secret (răpirea prometeică a focului!). El și-a îngăduit o intervenție așa-zis samavolnică în natură și a încorporat conștiinței lui o frântură de inconștiență primitivă. Și-a însușit ceva de preț ca printr-un furt și a adus vătămare imperiului zeilor.

Cel care cunoaşte sfiala primitivului în faţa unor înnoiri imprevizibile îşi poate lesne închipui nesiguranţa acestuia şi conştiinţa lui încărcată pe care o nutreşte faţă de aceste descoperiri. Această experienţă originară îşi are desigur precipitatul în motivul răpirii (răpirea vitelor soarelui, a merelor din grădina hesperidelor şi a buruienii vieţii). În cultul Dianei din Aricia, putea să devină preot doar cel care cuteza să rupă o ramură din dumbrava zeiţei.

IV.
APARIȚIA EROULUI

Simbolul cel mai nobil al libidoului este omul ca demon sau 251
erou. Simbolistica părăsește astfel domeniul obiectualului, care ține de imaginea astrală și meteorică, și ia formă umană, și anume pe aceea a ființei care trece din chin în bucurie și din bucurie în chin, care ba stă, asemenea soarelui, în zenit, ba este cufundată în noaptea-ntunecată și răsare, tocmai din această noapte, într-o nouă strălucire.[1] Așa cum soarele se ridică, în mișcare proprie și dintr-o lege interioară proprie, de dimineață înspre amiază, trece de amiază și se îndreaptă în jos înspre seară, lăsându-și strălucirea în urmă-i și pogorând în noaptea ce-nvăluie tot, la fel merge și omul pe orbita lui, după legi imuabile, și se cufundă, după ce și-a încheiat traseul, în noapte, pentru a renaște dimineața prin copiii lui, pornind într-o nouă cursă. Trecerea simbolică de la soare la om este ușoară și practicabilă. Acest drum îl parcurge și cea de-a treia și ultimă creație a domnișoarei Miller. Ea își numește această bucată „Chiwantopel, Drame hypnagogique" și relatează următoarele despre nașterea acestei fantasme:

După o seară plină de griji și de temeri m-am dus la ora 11:30 la culcare. Mă simțeam agitată și incapabilă să dorm, cu toate că eram foarte obosită … În cameră nu era pic de lumină. Am închis ochii, având sentimentul că urma să se întâmple ceva. Apoi m-a învăluit o senzație de relaxare totală și

[1] De aici probabil acel frumos nume al eroului solar Ghilgameș „omul durere-bucurie". Cf. Jensen, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*.

Fig. 38 Primele trei munci ale lui Heracle. După relieful unui sarcofag copiat de Gori (*Inscriptiones antiquae graecae et romanae*, 1783).

am rămas cât am putut de pasivă. În fața ochilor mei s-au perindat linii, scântei și spirale luminoase …, urmate de o trecere caleidoscopică în revistă … a unor întâmplări recente nesemnificative.

252 Cititorul va simți aceeași părere de rău ca și mine, că nu putem ști care era obiectul grijilor și temerilor ei. Pentru cele ce urmează ar fi fost foarte important să fi dispus de această informație. Lacuna în cunoștințele noastre este cu atât mai regretabilă, cu cât de la prima poezie (1898) și până la fantasmna pe care o analizăm aici (1902) au trecut patru ani întregi. Nu avem niciun fel de date despre acest interval de timp în care cu siguranță problema n-a lâncezit în inconștient. Dar poate că această lacună își are și partea bună în sensul că interesul nostru nu este deviat, prin niciun fel de participare la destinul personal al autoarei, de la valabilitatea generală a fantasmei care se înfiripează acum. Nu mai avem parte de acel ceva ce-l împiedică adesea pe medic, în activitatea sa zilnică, să ridice ochii de la truda anevoioasă a muncii mărunte înspre relațiile ample în care se află orice conflict nevrotic cu întregul destinului omenesc.

253 Starea pe care ne-o zugrăvește aici autoarea corespunde uneia ce anticipează de obicei un somnambulism voit[2], așa cum o descriu, de

[2] Cf. aici cercetările lui Silberer, *Bericht über eine Methode, gewisse symbolische Halluzinationserscheinungen hervorzurufen und zu beobachten*.

pildă, adesea mediile spiritiste. Trebuie să presupunem desigur o anume înclinație de a trage cu urechea la glasurile scăzute ale nopții, altminteri astfel de trăiri interioare fine și de-abia perceptibile trec neobservate. Recunoaștem în acest mod de a asculta un flux înspre interior al libidoului, ce începe să curgă spre un țel tainic, încă invizibil. Pare că ar fi descoperit brusc un obiect în adâncurile inconștientului, care exercită o atracție puternică. Viața îndreptată spre exterior a oamenilor nu îngăduie de obicei astfel de introversii; trebuie să se presupună o anumită stare de excepție, ca de pildă o lipsă de obiecte exterioare, care constrânge individul să caute în propriul suflet un substitut pentru ele. E greu de crezut că lumea asta bogată ar fi prea săracă spre a putea oferi unui om un obiect de iubit. Ea oferă fiecăruia un spațiu infinit. Este mai degrabă incapacitatea de a iubi care îi răpește omului posibilitățile. Lumea aceasta este goală doar pentru cel care nu înțelege cum să-și îndrepte libidoul asupra lucrurilor și a oamenilor, pentru a-i face vii și frumoși pentru el. Așadar, ceea ce ne constrânge să creăm un substitut din noi înșine nu este lipsa exterioară de obiecte, ci incapacitatea noastră de a cuprinde cu iubire un lucru în afara noastră. Sigur că situațiile grele de viață și vicisitudinile luptei pentru existență ne vor apăsa, dar niște împrejurări exterioare nefavorabile nu vor împiedica nici ele iubirea, din contră, ele ne pot impulsiona către cele mai mari eforturi. Niciodată niște greutăți reale nu vor putea forța permanent libidoul să se retragă într-o asemenea măsură, încât de acolo să rezulte, de exemplu, o nevroză. Lipsește conflictul, care este condiția oricărei nevroze. Rezistența care opune voinței nonvoința sa este singura capabilă să producă acea regresie ce poate fi punctul de pornire al unei tulburări psihogene. Rezistența față de iubire produce incapacitatea de a iubi sau o astfel de incapacitate acționează ca rezistență. Cum libidoul se aseamănă cu un fluviu continuu, care-și revarsă amplu apele afară în lumea realității, rezistența se aseamănă, privită dinamic, nu cu o stâncă ridicată în albia fluviului și care este inundată sau înconjurată de ape, ci cu un curent în direcție opusă, curgând în loc de înspre gură înspre izvoare. O parte a sufletului vrea obiectul exterior, o alta însă ar dori înapoi în lumea

subiectivă, de unde ademenesc palatele spațioase și cu ușurință edificate ale fantasmei. Am putea lua această discordanță a voinței omenești, pentru care Bleuler a formulat din perspectivă psihiatrică termenul de ambitendință[3], ca pe ceva mereu și pretutindeni existent și să ne amintim că și impulsul motor cel mai primitiv este deja contradictoriu, așa, de exemplu, cum la acțiunea de a te întinde sunt inervați deja și mușchii flexori; această ambitendință normală nu duce însă niciodată la îngreunarea sau chiar la împiedicarea acțiunii intenționate, ci este o condiție preliminară indispensabilă pentru coordonarea și desăvârșirea acesteia. Pentru ca din armonia unei opoziții subtil acordate să rezulte o rezistență perturbatoare pentru acțiune, este nevoie de un plus sau minus anormal de o parte sau de cealaltă. Din acest terț adăugat ia naștere rezistența, ceea ce este valabil și pentru lipsa de armonie a voinței, din care rezultă atâtea greutăți pentru om. Abia terțul anormal desparte perechile de opuși aflate în mod normal în cea mai strânsă legătură și îi face să apară ca tendințe separate; abia astfel devin propriu-zis voință și nonvoință[4], care își stau reciproc ca niște piedici în drum. Armonia devine astfel o lipsă de armonie. Nu este aici sarcina mea să cercetez de unde provine terțul necunoscut și ce este el. Freud vede în problema incestului „complexul de bază", căci libidoul ce regresează până la părinți produce nu doar simboluri, ci și simptome și situații pe care nu le putem concepe altfel decât ca incestuoase. Toate acele relații incestuoase de care e plină mitologia provin din această sursă. Ușurința cu care este posibilă această regresie pare să rezulte din faptul că libidoul are o *inerție*, o lene mare, care nu vrea să renunțe la niciun obiect din trecut, ci ar dori să-l păstreze pentru totdeauna. Lovitura spre îndărăt care profanează temple, de care vorbește Nietzsche, se dezvăluie, dacă este despuiată de învelișul ei incestuos, ca fiind o împotmolire inițial pasivă a libidoului în primele

[3] Vezi Bleuler, *Zur Theorie des schizophrenen Negativismus*.

[4] Cf. avertizarea adresată de Krishna șovăielnicului Arjuna în *Bhagavad-Gîtâ* (p. 13): „But thou, be free of the pairs of opposites!" [„Dar tu fii liber de perechile de opuși!"]

obiecte din copilărie. Această lene este însă și o pasiune, după cum explică La Rochefoucauld:

De toutes les passions, celle qui est la plus inconnue à nous-mêmes, c'est la paresse; elle est la plus ardente et la plus maligne de toutes, quoique sa violence soit insensible, et que les dommages qu'elle cause soient très-cachés. Si nous considérons attentivement son pouvoir, nous verrons qu'elle se rend en toutes rencontres maîtresse de nos sentiments, de nos intérêts et de nos plaisirs: c'est la rémore qui a la force d'arrêter les plus grands vaisseaux; c'est une bonace plus dangereuse aux plus importantes affaires que les écueils et que les plus grandes tempêtes. Le repos de la paresse est un charme secret de l'âme qui suspend soudainement les plus ardentes poursuites et les plus opiniâtres résolutions; pour donner enfin la véritable idée de cette passion, il faut dire que la paresse est comme une béatitude de l'âme, qui la console de toutes ses pertes, et qui lui tient lieu de tous ses biens.[5]

Această pasiune periculoasă este cea care apare sub masca 254
îndoielnică a incestului. Ea ni se înfățișează sub aspectul mamei cumplite (fig. 74).[6] Produce imens de mult rău, nu în ultimul rând, pe cel al bolilor nevrotice. Căci mai cu seamă din negura resturilor libidinale împotmolite se dezvoltă acele fantasme nebuloase dăunătoare care învăluie realitatea în așa fel, încât adaptarea devine imposibilă. Dar noi nu vrem să mergem aici mai îndeaproape pe urmele bazelor fantasmelor incestuoase; ar trebui să ajungă deocamdată faptul că menționăm problema incestului. Aici trebuie să ne preocupe numai problema dacă rezistența care duce în autoarea noastră la regresie înseamnă sau nu o dificultate exterioară conștientă. Dacă ar fi o dificultate exterioară, atunci, ce-i drept, libidoul ar fi îndiguit; ar produce fantasme, pe care le numim cel mai bine planuri, și anume planuri despre cum s-ar putea depăși obstacolul. Ar fi idei care încearcă, într-un mod jucăuș, să găsească soluții. Ar fi eventual o gândire intensă care duce la orice altceva decât la o dramă hipnagogică.

5 *Maxime [supprimée]* DCXXX, p. 264. [Vezi traducerea în Anexe.]
6 Cf. în acest sens capitolul următor.

Starea pasivă zugrăvită mai sus nu se potrivește deloc cu un obstacol exterior real, ci indică tocmai prin resemnarea ei o tendință care disprețuiește soluțiile reale, preferând un substitut în fantasmă. Ar trebui, așadar, să fie vorba în ultimă instanță și în esență despre un conflict interior, ceva în genul acelor impresii timpurii care au dus la primele două creații inconștiente. Suntem deci constrânși să conchidem că obiectul exterior nu poate să fie iubit, pentru că o cantitate covârșitoare de libido preferă un obiect interior care se înalță din adâncurile inconștientului, ca substitut pentru realitatea absentă.

255 Fenomenele vizionare care apar în primele etape ale introversiei se încadrează în categoria cunoscutelor fenomene[7] ale viziunilor hipnagogice (așa-numitele „fenomene de lumină proprie" ale ochiului). Ele alcătuiesc fundamentul viziunilor propriu-zise, al propriilor percepții ale libidoului sub formă de simboluri, așa cum putem spune acum.

256 Domnișoara Miller continuă:

> Am avut apoi impresia că m-ar aștepta iminent o comunicare. Mi se părea că se repetau în mine cuvintele: „Vorbește, o, Stăpâne, căci slujnica ta ascultă, deschide-mi chiar tu urechile!"

257 Acest pasaj descrie foarte clar intenția: expresia „communiqué" (comunicare) este chiar una adesea folosită în cercuri spiritiste. Cuvintele biblice conțin o invocare sau o „rugăciune": o dorință adresată Divinității, o concentrare a libidoului asupra imaginii Domnului. Rugăciunea se referă la 1 *Regi*, 3, 1 și urm., unde Samuel este strigat noaptea de trei ori de Dumnezeu, dar crede că Eli e cel care-l cheamă, până ce acesta îl învață că Dumnezeu e cel care îl cheamă și că, dacă îl strigă din nou pe nume, să-i răspundă: „Vorbește, Doamne, că robul Tău ascultă!" Visătoarea folosește aceste cuvinte de fapt în sens contrar, direcționându-și astfel dorințele, libidoul, în abisurile inconștientului.

[7] Cf. aici J. Müller, *Über die phantastischen Gesichterscheinungen*.

Noi știm că indivizii, pe cât de mult îi separă diversitatea con- 258
ținutului conștiinței lor, pe atât de asemănători devin dacă sunt priviți din perspectiva inconștientului. Psihoterapeuții sunt puternic impresionați când realizează cât de uniforme pot fi imaginile inconștiente, în ciuda bogăției lor. Diversitatea ia naștere abia prin individuație, ceea ce conferă o profundă îndreptățire psihologică unei părți esențiale a filosofiei lui Schopenhauer, Carus și Hartmann. Uniformitatea evidentă a inconștientului servește acestor concepții filosofice drept temelie psihică. Inconștientul este compus, printre altele, din „resturile" psihicului arhaic, nediferențiat, incluzând și etapele lui animalice anterioare. Reacțiile și produsele psihicului animal au o uniformitate și o statornicie general răspândite și se pare că le putem redescoperi doar parțial la om. Acesta ne apare ca mult mai individual decât animalul. S-ar putea, desigur, să ne și înșelăm, întrucât noi avem tendința practică de a recunoaște la lucrurile care ne interesează mai cu seamă ceea ce este diferit. Asta necesită o adaptare psihologică ce nici nu ar fi posibilă fără o diferențiere minuțioasă a impresiilor. Având în vedere această tendință, facem chiar cel mai mare efort să recunoaștem în conexiunile lor generale lucrurile de care ne ocupăm zi de zi. Ne este mult mai ușor să recunoaștem asta la lucrurile care sunt mai îndepărtate de noi. De exemplu, pentru un european este la început aproape imposibil să diferențieze chipurile într-o mulțime mare de chinezi, cu toate că și chinezii au o fizionomie la fel de individuală ca noi, europenii; dar elementele comune ale fizionomiei lor neobișnuite îi sunt mult mai evidente celui situat mai la distanță de ei decât îi este diferențierea lor individuală. Însă, dacă trăim printre chinezi, atunci se tot estompează impresia caracterului unitar și în cele din urmă ne apar și ei ca indivizi. Individualitatea face parte dintre acele realități condiționate care sunt supraevaluate din cauza însemnătății lor practice; nu aparține acelor realități generale copleșitor de clare și care de aceea se impun, pe care trebuie să se sprijine o știință în primul rând. Conținutul individual al conștiinței este astfel pentru psihologie obiectul cel mai nefavorabil pe care ni-l putem imagina, tocmai întrucât a diferențiat generalul până la a-l face irecognoscibil.

Esența proceselor conștiinței o formează procesul de adaptare care se derulează în detalii minuțioase. Inconștientul, în schimb, este elementul general care leagă indivizii nu numai între ei formând poporul, ci și cu oamenii din trecut și psihologia lor. Astfel, inconștientul este în generalitatea sa, care ajunge dincolo de individual[8], în primul rând obiectul unei psihologii reale, care emite pretenția de nu a fi o psihofizică.

259 Omul ca individ este un fenomen suspect a cărui îndreptățire la existență ar putea fi combătută pe criteriu biologic, căci din punctul acesta de vedere individul are sens numai ca o ființă colectivă, respectiv ca o parte componentă a masei. Punctul de vedere cultural îi dă însă omului o semnificație care îl separă de masă și a dus pe parcursul mileniilor la formarea personalității, iar, mână în mână cu ea, s-a dezvoltat cultul eroilor. Încercarea teologiei raționaliste de a-l menține pe Isus cel personal ca ultim și cel mai prețios rest al divinității pierite în inimaginabil corespunde acestei tendințe. În această privință, biserica catolică s-a adaptat mai bine prin faptul că a venit în întâmpinarea necesității generale de a avea un erou vizibil, recunoscând un locțiitor preoțesc al acestuia pe pământ. Posibilitatea de percepere senzorială a figurii religioase sprijină într-o oarecare măsură transferarea libidoului asupra simbolului, cu condiția ca venerația să nu rămână fixată la obiectul vizibil. Dar, și în acest caz, cel puțin este atașată de figura omenească de substituție și sustrasă formei sale primitive inițiale, chiar dacă nu a dobândit aspectul simbolic scontat. Această necesitate a unei realități plastice s-a menținut în taină într-o anume teologie protestantă și personală cu acel Isus al ei, voit din punct de vedere istoric. Nu că oamenii l-ar iubi pe Dumnezeul vizibil; nu îl iubesc așa cum apare el, și anume ca pe un om: căci, dacă cei cucernici ar fi vrut să iubească omul, atunci s-ar fi putut îndrepta spre vecinul sau spre dușmanul lor. Figura religioasă nu poate să fie numai om; ea trebuie să reprezinte ceea ce este ea propriu-zis, și anume totalitatea acelor imagini primordiale care exprimă în orice loc și în orice timp „eficiența extraordinară".

[8] În scrierile mele târzii vorbesc de aceea despre inconștientul „colectiv".

În forma umană vizibilă nu căutăm nicidecum omul, ci supraomul, eroul sau dumnezeul, tocmai esența *similară* omului care exprimă acele idei, forme și forțe ce cuprind sufletul și îl modelează. Pentru experiența psihologică, acestea sunt conținuturile arhetipice ale inconștientului (colectiv), acele resturi de umanitate străveche identice în toți oamenii, acel bun comun rămas în urma oricărei diferențieri și dezvoltări ulterioare, ce le este dăruit tuturor oamenilor, aidoma luminii soarelui și aerului. Iubind însă acest bun moștenit, ei iubesc ceea ce le este tuturor comun; se întorc astfel la mama oamenilor, și anume la psihic, care exista înainte să existe o conștiință, și redobândesc în acest fel ceva din acele conexiuni și din acea forță tainică și irezistibilă, pe care obișnuiește să o confere sentimentul apartenenței la întreg. Este precum problema lui Anteu care-și menține forța gigantică numai prin atingerea pământului-mamă. Această retragere în sine însuși pare a avea, în anumite limite, efecte favorabile asupra stării psihice a individului. Chiar este de așteptat ca cele două mecanisme de bază ale psihicului, extraversia și introversia, să fie în mare măsură și modalități normale adecvate de reacție față de complexe: extraversia ca un mijloc de a evada de complex în realitate, introversia ca un mijloc de a se elibera împreună cu complexul de realitatea exterioară.

Povestirea 1 *Regi*, 3, 1 și urm. relatează cum este orientat libidoul 260
spre interior: invocarea exprimă introversia și speranța că Dumnezeu va vorbi, deplasează activitatea din conștiință asupra esenței constelate prin acea invocare, iar esența se revelează înțelegerii noastre empirice ca o imagine primordială. Este o particularitate a tuturor conținuturilor arhetipale, constatată prin experiență, că ele au o anumită autonomie, căci, pe de o parte, ele apar spontan, iar pe de alta, pot exercita o anumită constrângere, adesea chiar copleșitoare. (Trebuie să trimit aici cititorul la lucrările mele mai târzii.) Speranța că „Dumnezeu" ar putea prelua activitatea și spontaneitatea conștiinței nu are deci nimic nechibzuit în sine, având în vedere că imaginile primordiale sunt pe deplin capabile de așa ceva.

După ce ne-am documentat asupra intențiilor generale ale 261
rugăciunii, suntem echipați pentru a percepe și alte lucruri despre

viziunile visătoarei noastre: după rugăciune apare „capul unui sfinx cu o podoabă de cap egipteană“, pentru ca să dispară iute din nou. Aici pe visătoare a deranjat-o ceva, așa că s-a trezit o clipă. Această viziune amintește de fantasma menționată la început a statuii egiptene, al cărei gest încremenit este aici perfect adecvat ca un fenomen de „categorie funcțională“ (Silberer). Stadiile ușoare ale hipnozei sunt numite și tehnic „engourdissement“. Cuvântul „sfinx“ trimite la „enigmă“: o făptură enigmatică ce pune și întrebări enigmatice, ca Sfinxul lui Oedip, și care stă la porțile destinului său ca o vestire simbolică a fatalității. Sfinxul este o reprezentare pe jumătate teriomorfă a acelui imago matern pe care îl putem numi teribila mamă, din care încă găsim din abundență urme în mitologie. Mi se va reproșa că nimic în afară de cuvântul „sfinx“ nu justifică o aluzie la sfinxul lui Oedip. Având în vedere lipsa contextului, o interpretare individuală ar fi în orice caz exclusă. Indiciul unei fantasme „egiptene“ (Partea întâi [par. 52]) este prea insuficient pentru a putea face uz de el aici. De aceea suntem siliți — dacă totuși vrem să ne aventurăm să înțelegem această viziune — să recurgem într-un mod probabil prea temerar la materialele etnografice, presupunând că inconștientul și-ar mai formula și azi simbolurile ca în trecutul cel mai îndepărtat. Referitor la sfinx, trimit mai cu seamă la expunerile mele din Partea întâi [par. 24], unde fusese vorba despre reprezentarea teriomorfă a libidoului (fig. 5). Medicul este familiarizat cu această modalitate de reprezentare din visele și fantasmele pacienților. Pulsiunea este adesea prezentată ca taur, cal, câine etc. Unul dintre pacienții mei, care avea relații îndoielnice cu femeile și care a început tratamentul temându-se că îi voi interzice aventurile, a visat că eu (medicul lui) străpung cu sulița un animal ciudat, pe jumătate porc, pe jumătate crocodil, cu mare îndemânare, fixându-l la perete. Visele roiesc de astfel de reprezentări teriomorfe ale libidoului. Nici făpturile hibride, ca de pildă cea din acest vis, nu sunt rare. Bertschinger ne-a dat o serie de exemple în care este înfățișată teriomorf mai ales jumătatea de jos (cea animalică).[9] Libidoul

[9] *Illustrierte Halluzinationen.*

reprezentat teriomorf este pulsionalitatea „animalică“[10] aflată într-o stare refulată. În cazul menționat ne întrebăm, ce-i drept, cu o anumită surprindere, care este de fapt la un asemenea om refularea, odată ce el își trăiește pulsiunile cât poate de mult. Însă sexualitatea nu este singura pulsiune, iar pulsionalitatea nu se poate identifica pur și simplu cu sexualitatea. De aceea este foarte posibil ca, prin lipsa lui evidentă de refulare sexuală, pacientul meu tocmai să-și lezeze instinctul. Visul reproduce teama lui că i-aș putea impune o interdicție medicală cam prea fidel pentru a nu deveni suspect. Visele care repetă prea categoric realitatea sau care insistă prea clar asupra unei realități anticipate folosesc ca formă de exprimare conținutul conștiinței. Visul lui exprimă o proiecție: el proiectează asupra medicului uciderea animalului, adică îi apare așa deoarece nu știe că el însuși își lezează instinctul. Instrumentul ascuțit înseamnă de regulă acul intelectual, care străpunge gândacul, îl fixează și îl clasifică. El are idei „moderne“ despre sexualitate și nu știe că în el există temerea că i-aș putea lua și anihila ideile preferate. Se teme de această posibilitate pe drept cuvânt, căci, dacă nu ar zăcea în el, nu ar fi avut acest vis. Simbolurile teriomorfe se referă întotdeauna la manifestări inconștiente ale libidoului.

Neconștientizarea mișcărilor pulsionale se întemeiază pe două 262
tipuri de motive: unul este inconștiența generală la care iau toate mai mult sau mai puțin parte, celălalt este o inconștiență secundară ca urmare a refulării unor conținuturi incompatibile. Acest fenomen nu este cauza, ci deja simptomul unei atitudini nevrotice, căci aceasta preferă să ocolească anumite situații dezagreabile și nu se sfiește să schimbe o întreagă serie de fenomene patologice pe un mic avantaj din prezent.

[10] În Evul Mediu sfinxul era considerat o emblemă a voluptății; astfel, Alciatus (*Emblemata*, p. 801) spune că el înseamnă „corporis voluptas, primo quidem aspectu blandies, sed asperrima, tristisque, postquam gustaveris — De qua sic/… meretricius ardor/ Egregiis iuvenes sevocat a studiis“ [„voluptatea trupului, căci este mai întâi atrăgătoare la aspect, dar aspră și tristă, după ce ai gustat din ea — Despre ea se spune … Desfrânarea ademenește bărbații tineri departe de studiile serioase“].

263 Refularea nu se referă, după cum am văzut, în niciun caz doar la sexualitate, ci la instincte în general. Acestea sunt fundamentele vitale, legile vieții în genere. Regresia declanșată prin refularea instinctelor duce tot mereu în trecutul psihic și astfel în faza copilăriei, unde forțele hotărâtoare erau în aparență, și parțial și în realitate, părinții. În afară de părinți, și impulsurile instinctelor înnăscute ale copilului joacă un anumit rol, ceea ce se vede din faptul că părinții nu exercită o influență uniformă asupra diferiților lor copii, adică aceștia reacționează în mod diferit la părinți. Ei au deci determinanți individuali. Pentru vidul conștiinței copilului trebuie desigur să pară că toate influențele determinante ar veni din exterior. Copiii nu-și pot distinge propriile instincte de influența și voința părinților. Din lipsa capacității de a face distincția, în stadiul infantil, rezultă faptul că animalele care reprezintă instinctele sunt și atribute ale părinților deopotrivă și că părinții apar sub formă de animal, tatăl ca taur, mama ca vacă etc.[11] (cf. fig. 94).

264 Dacă regresia depășește faza copilăriei, adică se continuă în faza preconștientă („prenatală"), atunci își fac apariția imagini arhetipale, care nu se mai asociază cu niște amintiri individuale, ci aparțin acelui tezaur de posibilități de reprezentare moștenite, care se nasc cu fiecare om din nou. Aici se ivesc acum imaginile făpturilor „divine", care sunt parțial de natură umană, parțial de natură animală. Modul de apariție a acestor figuri depinde de atitudinea conștiinței: dacă aceasta este orientată negativ față de inconștient, atunci animalele sunt înfricoșătoare, dacă este orientată pozitiv, atunci sunt, de pildă, „animale săritoare". Adesea se întâmplă și ca o atitudine prea delicată și prea dependentă față de părinți, la care participarea acestora este desigur decisivă, să fie compensată în vis prin animale care stârnesc teamă și care corespund părinților. Un astfel de animal care sperie este sfinxul; el mai prezintă încă trăsături clare ale unui derivat al mamei: în legenda lui Oedip, sfinxul a fost trimis de Hera, care ura Teba din cauza nașterii lui Bacchus. Crezând că a învins sfinxul, care provenea de la zeița maternă, prin rezolvarea ghicitorii

[11] Poate că și motivul „animalelor săritoare" este legat de imagoul parental.

copilăresc de simple, Oedip a căzut tocmai astfel pradă incestului matriarhal, trebuind s-o pețească pe Iocasta, mama lui, întrucât tronul Tebei și mâna reginei rămase văduvă aparțineau celui care elibera țara de urgia sfinxului. Au survenit astfel acele urmări tragice care ar fi putut să fie evitate, dacă Oedip s-ar fi lăsat intimidat de apariția primejdioasă a sfinxului. Acesta personifică formal „teribila" mamă sau mama cea „devoratoare" (vezi mai jos!).[12] Oedip încă nu cunoștea uimirea filosofică a lui Faust: „Ah, Mume! Mume! cât de straniu sună."[13] El nu știa că spiritul bărbatului nu face niciodată față enigmei sfinxului.

Genealogia sfinxului abundă în relații cu problema abordată aici: 265
este o fiică a Echidnei, aceasta fiind o creatură hibridă, în partea superioară fecioară frumoasă, în cea inferioară, șarpe fioros. Această făptură dublă corespunde imaginii mamei: sus, jumătatea omenească, demnă de a fi iubită, atrăgătoare, jos, jumătatea cumplită animalică, preschimbată prin interdicția incestului într-un animal înspăimântător.[14] Echidna provine din mama universală, pământul mamă, Geea, care a conceput-o cu Tartaros, tărâmul de jos personificat. Echidna însăși este mama tuturor grozăviilor, a Himerei, a Scyllei, a Gorgonei (fig. 39), a Cerberului monstruos, a leului nemean și a vulturului care mânca ficatul lui Prometeu, iar în afară de aceasta, a mai zămislit o serie de dragoni. Unul dintre fiii săi este Orthrus, câinele uriașului Geryon, care a fost omorât de Heracle. Cu acest câine, așadar cu fiul ei, a procreat Echidna sfinxul, într-o împerechere incestuoasă. Aceste materiale ar trebui să ajungă pentru a caracteriza complexul simbolic al sfinxului. Este clar că un astfel de factor nu era înlăturat prin dezlegarea unei ghicitori de copii. Ghicitoarea era tocmai capcana pe care sfinxul i-o întindea călătorului. Ca urmare a supraevaluării minții lui, a căzut într-o manieră tipic bărbătească în capcană și a comis, fără să știe, incestul păcătos.

[12] În limba germană, *Sphinx* este un substantiv feminin, cum de altfel este de obicei și personajul mitologic. (*N.t.*)

[13] *Faust*, Partea a doua, *ed. cit.*, „Galerie întunecată", p. 130. (*N.t.*)

[14] Figura Echidnei a devenit în sincretismul elen un simbol cultic al mamei.

Fig. 39 Gorgona. Detaliul unei vaze greceşti.

Ghicitoarea sfinxului era sfinxul însuşi, şi anume cumplita imagine a mamei, de care Oedip nu s-a lăsat pus în gardă.

266 Dacă ne încumetăm, în ciuda lipsei materialului subiectiv, să tragem o concluzie în legătură cu simbolul sfinxului la visătoarea noastră, putem să spunem eventual că semnificaţia sfinxului este aici desigur aceeaşi ca în cazul lui Oedip, cu toate că acesta este bărbat. Aproape că ar trebui să ne aşteptăm în cazul nostru la un sfinx masculin. În Egipt chiar există sfincşi masculini şi feminini, ceea ce poate că îi era cunoscut domnişoarei Miller. (Sfinxul teban este însă indiscutabil feminin.) Ne-am aştepta deci să fie un monstru masculin, întrucât la o femeie pericolul nu vine în primul rând de la mamă, ci de la tată. Haide să lăsăm deocamdată nelămurită această chestiune şi să ne îndreptăm iarăşi spre relatarea faptelor. Aşadar, după ce domnişoara Miller s-a concentrat din nou, viziunile ei au continuat:

> Deodată apare un aztec, cât se poate de clar în fiecare detaliu al său: mână deschisă cu degete mari, cap profilat, armură, acoperământul capului — o podoabă asemănătoare panaşului indianului american. Totul aminteşte cumva de sculpturile mexicane.

267 Presupunerea noastră că în sfinx s-ar ascunde o figură bărbătească se confirmă aici. Aztecul este un indian primitiv sau un

american primitiv. El reprezintă, pe treapta personală, latura primitivă a tatălui, deoarece domnișoara Miller este americancă. Trebuie să remarc în acest sens că am observat adesea în timpul analizelor unor americani că partea inferioară a personalității („umbra“[15]) este reprezentată printr-un negru sau un indian; adică acolo unde un european ar zugrăvi în visul său un reprezentant cumva negativ al speciei sale, la american ar fi vorba despre un indian sau un negru. Reprezentantul unui specific național inferior caracterizează partea inferioară a personalității bărbatului. Dar domnișoara Miller este femeie. Umbra ei ar trebui să fie de aceea o figură feminină. Aici este însă vorba despre o figură masculină, care, ținând cont de rolul pe care-l joacă în fantasmele milleriene, poate fi privită ca o personificare a laturii bărbătești din personalitatea feminină. În scrierile mele mai târzii am denumit această personificare „animus“.[16]

Merită să analizăm detaliile viziunii, pentru că sunt multe ele- 268
mente demne de remarcat. Podoaba de pe cap din pene de vultur are semnificație magică. Indianul capătă ceva din caracteristica solară a păsării atunci când se împodobește cu acest penaj, după cum își însușește curajul și forța dușmanului cel care îi înghite inima sau îi ia scalpul. Coroana de pene este totodată echivalentă cu cununa de raze a soarelui (fig. 40). Am văzut deja în prima parte cât de importantă este identificarea cu soarele. Alte dovezi în acest sens găsim nu numai în numeroase obiceiuri vechi, ci și în figurile la fel de vechi ale limbajului religios, de pildă în *Cartea înțelepciunii lui Solomon*, 5, 16: „Drept aceea, vor primi din mâna Domnului … cununa cea strălucitoare.“[17] Există în Biblie încă multe alte pasaje asemănătoare. Într-un cântec bisericesc al lui Johann Ludwig Konrad Allendorf se spune despre suflet:

> Scăpat-a el acum de orice chin,
> Durerea și suspinele-au pierit;

[15] În măsura în care umbra este inconștientă, ea corespunde noțiunii inconștientului „personal“. Cf. aici scrierea mea *Despre psihologia inconștientului* [par. 103].

[16] Cf. și Emma Jung, *Ein Beitrag zum Problem des Animus*.

[17] Luther — Biblia.

Ajuns la cununa bucuriilor,
Stă ca mireasă și regină
În aurul eternei splendori
De partea regelui cel mare;

Îi vede chipul luminos;
Natura-i bucuroasă, dragă
Îl face să se vindece de tot;
Îi e lumină în a lui lumină.

Copilu-și poate vedea acum tatăl,
El simte a iubirii blândă chemare;
Acum poate-nțelege cuvântul lui Isus:
El însuși, tatăl, te iubește.
Un ocean insondabil al binelui,
Abis d-eterne unde ale binecuvântării
I se dezvăluie spiritului transfigurat;
Privește chipul Domnului
Și știe ce înseamnă moștenirea divină în lumină
Și să fii unul din moștenitorii lui Cristos.

Trupul istovit zace-n pământ;
El doarme până ce Isus îl trezește.
Atunci soare va deveni țărâna
Pe care acum o acoperă cripta-ntunecată;
Atunci ne vom uni cu toți cei smeriți
Cine știe oare cât de curând
Și veșnic cu Domnul vom fi…[18]

[18] [*Evangelisches Gesangbuch* für Kirche, Schule und Haus in Basel-Stadt und Basel-Land, Nr. 401 (pp. 428 și urm.).] Cununa joacă un rol și în alchimie. Se pare că ar fi pătruns acolo din Cabala. (Cf. în acest sens marea compoziție la Goodenough, *The Crown of Victory in Judaism*.) Hermafroditul este cel mai adesea reprezentat ca încoronat (fig. 41). Materialul alchimic despre *corona* l-am adunat într-o carte încă nepublicată, *Mysterium Coniunctionis* [apărută 1955–1957, cf. Bibliografia acestui volum].

Într-un cântec al lui Laurentius Laurentii se spune (tot despre suflet): 269

> … I se dă acum
> Miresei coroana,
> Pentru că a-nvins.[19]

Într-un cântec al lui Gottfried Wilhelm Sacer găsim pasajul: 270

> Împodobiți-mi coșciugul cu coroane,
> Cum îl fac ele pe-un învingător să strălucească.
> Din acele primăveri celeste
> Sufletul meu a câștigat
> Eterna verde coroană;
> Splendoarea prețioasă a victoriei
> De la Fiul Domnului provine:
> El astfel m-a-nzestrat.[20]

Rolul mâinii în viziune pare să fie important. Poziția ei este descrisă ca fiind „deschisă", iar degetele ca „larges" (à larges doigts). Ne frapează că accentul principal cade tocmai asupra mâinii. Ne-am fi așteptat eventual mai degrabă la o descriere a expresiei feței. După cum se știe, gestul mâinii este semnificativ; din păcate, nu aflăm în această privință nimic mai detaliat. Trebuie să menționez aici o fantasmă paralelă, care se referă la mână; pacientul și-a văzut în stare hipnagogică *mama pictată pe perete ca o pictură bizantină bisericească; își ținea o mână în sus, desfăcută larg, cu degetele răsfirate. Degetele erau foarte mari, umflate la capete ca niște măciulii și fiecare era înconjurat de o cunună mică de raze*. Prima idee care mi-a venit în legătură cu această imagine au fost degetele unei broaște cu ventuze la capete, următoarea — asemănarea cu un falus. Importantă e și prezentarea cu iz vechi a acestei imagini a mamei. În această fantasmă, mâna pare să semnifice factorul zămislitor și 271

[19] [*Evangelisches Gesangbuch*, Nr. 398 (p. 424).]
[20] [*Loc. cit*, Nr. 392 (p. 420).]

Fig. 40 Dansator indian gătit festiv.

creator. Această interpretare este susținută de o altă fantasmă remarcabilă a aceluiași pacient: *El vede cum din mâna mamei lui se ridică un fel de rachetă care, la o privire mai atentă, este o pasăre strălucitoare cu aripi de aur, un fazan auriu*, cum își dă pe urmă seama. Am văzut deja că mâinii îi revine într-adevăr semnificația zămislirii și că ea joacă un rol corespunzător la pregătirea focului. Focul este produs prin sfredelire cu mâna, el vine, așadar, din mână. Agni, focul, este preamărit ca pasăre cu aripi de aur.[21]

272 Domnișoara Miller spune despre aztec: „Dans mon enfance, je m'intéressais tout particulièrement aux fragments aztèques et à l'histoire du Pérou et des Incas."[22] Din păcate, nu aflăm mai mult. Putem să conchidem însă din apariția aztecului că inconștientul și-a însușit bucuros impresiile acestor lecturi, în mod evident datorită

[21] A incendia înseamnă „a-i pune cuiva cocoșul roșu pe acoperiș" [traducerea literală a expresiei care înseamnă: a da foc unei case, *N.t.*].

[22] În copilăria mea mă interesau în mod cu totul special fragmentele aztece și istoria Peruului și a incașilor. (*N.t.*)

faptului că respectivul material venea în întâmpinarea conținuturilor inconștiente printr-o înrudire de esență, respectiv le putea exprima pe acestea în mod satisfăcător. Așa cum în sfinx presupunem mama, putem presupune aici în aztec un aspect al tatălui. Întrucât mama influențează mai cu seamă erosul fiului, la Oedip rezultă în mod logic căsătoria cu mama. Tatăl influențează însă spiritul (logos) fiicei, potențându-l, și anume deseori până la o intensitate patologică, iar această stare am numit-o în scrierile mele mai târzii „posedarea animusului". Această dispoziție psihică a jucat în cazul personal al autoarei noastre un rol important, ducând în cele din urmă, așa cum reiese din Cuvântul-înainte la ediția a doua a acestei cărți, până la alienarea mentală. Cu toate că la aztec iese limpede în evidență figura bărbătească și deci influența tatălui, sfinxul feminin l-a precedat totuși. La o americancă nu ar fi exclus ca prin aceasta să fie sugerată o anumită prevalență a elementului feminin, căci complexul matern este frecvent în America, fiind de multe ori foarte pronunțat, probabil ca urmare a influenței puternice a mamei în familie, ca și a poziției sociale a femeii în genere. Ne dă de gândit în acest sens faptul că peste jumătate din capitalul american este în mâinile unor femei. Ca urmare a acestor condiții, multe americance își dezvoltă cu precădere latura bărbătească, iar aceasta este compensată apoi în inconștient printr-o pulsionalitate preponderent feminină — și anume tocmai prin sfinxul feminin.

Figura aztecului este deja caracterizată drept „eroică". Ea consti- 273
tuie idealul bărbătesc pentru feminitatea primitivă a autoarei noastre. Am mai avut de-a face cu acest ideal la întâlnirea cu ofițerul italian de pe vapor, dar acesta a dispărut pe nesimțite. El corespundea, ce-i drept, întru câtva idealului inconștient care-i plutea domnișoarei Miller în fața ochilor minții, însă nu a putut face față concurenței cu acesta, căci îi lipsea șarmul mistic al unui „demon lover", acel înger care se interesează de femei, așa cum par să facă uneori îngerii. (Drept care femeia trebuie să-și acopere părul în biserică, unde sunt prezenți și îngerii!) Înțelegem acum ce s-a împotrivit marinarului: este dispoziția psihică — personificată de eroul aztec — care nu-și găsește printre oameni iubitul decât rareori sau niciodată, întrucât

Fig. 41 Hermafroditul încoronat.
Tractatus qui dicitur Thomae Aquinatis de alchimia (circa 1520).

așteptările țintesc mult prea sus. Oricât de rezonabilă ar fi într-un astfel de caz atitudinea conștientă și oricât de lipsită de pretenții, acest lucru nu influențează câtuși de puțin așteptarea inconștientă. Chiar dacă se ajunge după învingerea celor mai mari dificultăți și rezistențe la o așa-numită căsătorie normală, ulterior se descoperă

pur și simplu ce intenționează inconștientul, iar atunci acesta se impune totuși, fie printr-o schimbare a stilului de viață, fie sub formă de nevroză sau chiar psihoză.

După această viziune, domnișoara Miller a simțit cum i se înfi- 274
ripa „bucățică cu bucățică" un nume ce părea să-i aparțină acestui aztec, acestui „fiu al unui incaș din Peru". El este „Chi-wan-to-pel"[23]. După cum arată autoarea, ceva de acest fel face parte din reminiscențele ei. Actul de a da nume este, ca și botezul, extrem de important pentru crearea personalității, căci numelui i se acordă încă din vechime o forță magică. A cunoaște numele secret al cuiva înseamnă a avea putere asupra lui. Menționez basmul despre Rumpelstilzchen ca fiind un exemplu general cunoscut. Într-un mit egiptean, Isis îi ia zeului soarelui Ra puterea prin aceea că îl constrânge să-i spună numele lui adevărat. A da nume(le) înseamnă, așadar, a da puterea, a conferi o anumită personalitate sau un anumit suflet.[24] Aici, autoarea remarcă faptul că numele îi amintește foarte mult de numele de Popocatepetl, care ține, după cum se știe, de bagajul ce nu piere niciodată al amintirilor din școală și care, spre indignarea pacienților, apare în analiză ocazional într-un vis sau o idee spontană. Chiar dacă nu ne sfiim să luăm, fără prejudecăți, în seamă această

[23] Identitatea eroului divin cu mistul este indubitabilă. Într-o rugăciune dintr-un papirus către Hermes se spune: σὺ γὰρ, ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ · τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ τὸ ἐμὸν σόν · ἐγὼ γάρ εἰμι τὸ εἴδωλόν σου … (căci tu ești eu și eu sunt tu, numele tău este al meu și numele meu este al tău, căci eu sunt copia ta). Kenyon, citat în: Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, p. 97. Capul lui Dionysos din Leiden prezintă în mod adecvat eroul ca imagine libidinală (Roscher, *Lexikon* I, șp. 1128), căci părul lui șerpuiește ca niște limbi de foc în jurul frunții. Este ca o flacără. Cf. *Isaia*, 10, 17: „Și lumina lui Israel se va face foc și Sfântul său o flacără." Firmicus Maternus (*De errore profanarum religionum*, XIX) relatează că zeul era salutat ca mire și lumină tânără. El ne transmite propoziția: δε νυμφίε χαῖρε νυμφίε χαῖρε νέον φῶς (Slavă ție, mire, slavă ție, lumină nouă) și compară cu ea formularea creștină: „Nullum apud te lumen est, nec est aliquis qui sponsus mereatur audire: unum lumen est, unus est sponsus. Nominum horum gratiam Christus accepit." („Nicio lumină nu-i cu tine, nici nu merită vreunul să fie numit mire: există numai o lumină, există numai un mire. Grația acestor denumiri a primit-o Cristos.") [p. 47]

[24] Actul de a da nume transferă anumite calități, dacă nu chiar însuși sufletul; de aici vechiul obicei de a le da copiilor nume de sfinți.

glumă lumească, tot ne vom întreba care îi este justificarea. Trebuie să punem însă și invers întrebarea: de ce apare oare de fiecare dată tocmai Popocatepetl și nu învecinatul Iztaccihuatl sau și mai înaltul Orizaba, învecinat și el? Acesta din urmă are chiar numele cel mai frumos și mai ușor de pronunțat. Popocatepetl ni se întipărește în minte prin numele său onomatopeic. În engleză este cuvântul *to pop* = a pocni, a trage cu pușca (*popgun* = flintă etc.) la care ne referim aici, ca onomatopee; în germană și franceză sunt cuvintele *Hinterpommern*, *Pumpernickel*, *Bombe*, *pétarde* (*le pet* = flatus). Cuvântul german uzual „Popo" nu există în engleză, în schimb flatusul este numit „poop", iar în limbajul infantil se spune „to poo-poo" (în americană). Actul defecației se numește adesea la copii „to pop". Un cuvânt amuzant pentru posterior este „the bum". (*Poop* [pupa] se numește și partea de dinapoi a unei nave.) În franceză, *pouf!* este o onomatopee, *pouffer* însemnând a plesni; *la poupe* = pupa, *le poupart* = sugarul, copilul de fașă, *la poupée* = păpușa. *Poupon* este folosit ca formulă de alint pentru un copilaș cu obrajii bucălați; în olandeză *pop* = păpușă, în latină *puppis* = puntea pupei, folosit la Plautus și în glumă pentru partea din dos a trupului; *pupus* înseamnă copil, *pupula* = fetiță, păpușică. Grecescul ποππύζω numește sunetul scos la plescăit, la aplaudat sau la suflat. Este folosit pentru a denumi pupatul, dar și zgomotele secundare ale cântatului din flaut (la Teocrit).

275 Unul dintre pacienții mei lega întotdeauna pe când era copil actul defecației de o fantasmă: posteriorul său era un vulcan, iar acolo avea loc o puternică erupție, cu explozii de gaze și revărsări de lavă. Denumirile pentru fenomenele elementare ale naturii sunt la origine foarte lipsite de poezie; să ne gândim, de pildă, la frumoasa apariție a meteorului, pe care limba germană o numește, într-un chip cât se poate de prozaic, „Sternschnuppe" [stea căzătoare; traducere literală: muc de stea, *N.t.*]. (Anumiți indieni sudamericani îl numesc „urina stelelor».) Cascada din Wallis numită Voile de la Vierge, faimoasă datorită frumuseții ei, poartă acest nume poetic abia de scurt timp. Înainte i se zicea Pissevache. Oamenii doar își iau denumirile din sursele cele mai la îndemână.

La început ni se pare foarte neclar cum de figura lui Chiwantopel, 276
despre care ne așteptăm să fie efectiv mitică și pe care domnișoara Miller o compară într-o însemnare a ei cu spiritul-ghid al spiritiștilor, ajunge într-o vecinătate atât de ireverențioasă, încât natura sa (numele) pare a se afla în legătură chiar cu acele zone de din dos ale corpului. Pentru a înțelege aceste posibilități, trebuie să ne spunem: când se produce ceva din inconștient, atunci este mai întâi scos la iveală materialul de pe vremea copilăriei, pe care memoria îl pierduse. Prin urmare, trebuie să ne punem în situația de atunci, când acest material era încă la suprafață. Dacă un obiect atât de respectat este împins de inconștient în apropierea regiunii anale, trebuie să conchidem de aici că astfel se exprimă atenția și aprecierea pe care încă le manifestă copilul față de aceste funcții condamnate de adult. În orice caz, există încă rămășițe ale acestui interes infantil. Întrebarea care se pune acum este doar dacă aceasta corespunde și psihologiei copilului. Înainte de a aborda această chestiune trebuie să remarcăm că elementul anal este strâns legat de cel al respectului: un basm din Orient istorisește despre cavalerii creștini care se ungeau cu fecalele preoților pentru a se face înspăimântători. O pacientă care își venerează în mod deosebit tatăl a avut fantasme că *își vede tatăl stând demn pe closetul portativ, iar oamenii care trec pe lângă el îl salută cu evlavie*. Să menționăm și că există o strânsă legătură între fecale și aur[25]; ceea ce este extrem de lipsit de valoare se asociază cu ceea ce este extrem de valoros. Alchimiștii căutau în excremente („in stercore invenitur"), printre altele, *prima materia* a lor, din care rezulta figura mistică a lui *filius philosophorum*. O pacientă cu educație religioasă a văzut într-un vis *Crucifixul reprezentat pe fundul unei oale de noapte ornate cu flori albastre*.

[25] De Gubernatis [*Die Thiere in der indogermanischen Mythologie*] spune, bazându-se pe folclor, că fecalele și aurul sunt mereu asociate, iar Freud declară același lucru bazându-se pe experiența psihologiei individuale. Grimm [*Mythologie* III, p. 454] relatează următoarea procedură cu efecte magice: dacă vrem să avem tot anul bani în casă, trebuie să mâncăm linte în Vinerea Mare. Această legătură ciudată se explică simplu prin actul fiziologic al digerării grele a bobițelor de linte, care ies din nou la iveală sub formă de bănuți. Astfel, respectivul devine o pușculiță-porcușor cu bani.

Contrastul este atât de uriaș, încât e de presupus că ceea ce prețuim în copilărie ar trebui să fie extrem de diferit de valorile noastre. Chiar așa este. Copiii manifestă un interes[26] față de actul defecației și de produsele sale, cum li-l mai acordă ulterior numai ipohondrul. Înțelegem într-o oarecare măsură acest interes când vedem cum copilul face încă de timpuriu o legătură între teoria reproducerii și defecație.[27] Privit din acest unghi, interesul acesta capătă un aspect puțin diferit. Copilul se gândește: aceasta este calea pe care se produce, pe care „iese" ceva.

277 Același copil despre care am relatat în mica broșură „Über Konflikte der kindlichen Seele"[28] și care avea, după cum se știe, o teorie a nașterii anale, așa ca micul Hans, despre care a scris Freud, a căpătat mai târziu un anumit obicei de a sta timp mai îndelungat pe closet. Odată, tatăl s-a impacientat, s-a dus la closet și a strigat: „Ieși odată; ce faci acolo?" La care a venit răspunsul dinăuntru: „O trăsurică și doi ponei!" Fetița „face" deci o trăsurică și doi ponei, adică lucruri pe care și le dorea în mod special în acel moment. Pe această cale ne putem face ce ne dorim. Un copil își dorește foarte mult o păpușă sau (de fapt) un copil real (așadar, copila se antrenează pentru viitoarea ei misiune biologică) și, pe calea pe care se produce ceva, își face păpușa ca surogat al copilului sau, în genere, a ceea ce-și dorește. Am aflat de la o pacientă despre o fantasmă paralelă de pe vremea copilăriei ei: la closet exista în zid o crăpătură. Ea fantaza că *din această crăpătură vine o zână și îi dăruiește tot ce-și dorește*. „Locus» [toaleta] este, după cum se știe, locul visurilor unde se creează multe cărora nu li s-ar mai recunoaște ulterior acest loc de proveniență. Lombroso relatează în acest sens o fantasmă patologică avută de doi artiști bolnavi psihic:

[26] Un tată vorbitor de franceză, care voia să conteste (desigur) față de mine acest interes al copilului său, a menționat însă că atunci când copilul vorbea despre „cacao" adăuga totuși de fiecare dată și „lit" [pat]; voia deci să spună „caca-au-lit".

[27] Freud, „Micul Hans…".

[28] „Despre conflictele sufletului infantil", în *Opere complete*, vol. 17, *ed. cit.* (*N.t.*)

Fiecare se credea Dumnezeu însuși și stăpânul lumii. Ei creau sau procreau lumea, făcând-o să iasă din rect, așa cum ies ouăle păsărilor din cloacă. Unul dintre cei doi artiști era înzestrat cu un simț artistic autentic. A pictat un tablou … în care el tocmai se află în actul creației: lumea iese la iveală din anusul lui; organul genital masculin este în erecție maximă; el este gol, fiind înconjurat de femei și de toate însemnele puterii lui.[29]

Abia când am realizat aceste conexiuni mi s-a clarificat o obser- 278
vație pe care o făcusem cu ani în urmă, fără a o înțelege vreodată corect, și care mă preocupa de aceea tot mereu. Pacienta era o persoană cultă, care trebuise să se separe de soț și copil în împrejurări tragice și fusese adusă la ospiciu. Manifesta o lipsă de afect tipică și o „impertinență" care este taxată ca „prostire afectivă". Întrucât eu aveam dubii cu privire la această prostire și înclinam să recunosc aici o atitudine secundară, m-am străduit în mod deosebit să îmi dau seama cum aș putea ajunge la sursa distrusă a afectului. În cele din urmă, după un efort de mai bine de trei ore, am izbutit să descopăr un raționament care i-a produs pacientei brusc un afect perfect adecvat și deci zguduitor. În acel moment s-au pus bazele unui raport afectiv între ea și mine. Asta s-a întâmplat în cursul dimineții. Seara, când am venit din nou pe secție la ora stabilită, pentru a o căuta, se mânjise cu fecale de sus până jos ca să mă primească astfel și a exclamat râzând: „Îți plac acum?" Nu făcuse niciodată așa ceva; era în mod evident un gest ce-mi era destinat. Impresia pe care mi-a provocat-o a fost atât de puternică, încât am rămas în consecință ani în șir convins de prostirea afectivă în astfel de cazuri. În realitate, această ceremonie de salut era o apărare drastică împotriva transferului, în cazul în care pacienta acționa ca o persoană adultă. Însă în măsura în care ea acționa în planul infantilității regresive, această ceremonie semnifica o explozie emoțională pozitivă. De aici acel ambiguu „Îți plac acum?"

Apariția lui Chiwantopel din Popocatepetl vrea deci să însemne 279
în sensul explicației de mai sus: „eu îl fac, îl produc, îl scornesc".

[29] *Genie und Irrsinn*, p. 207.

Este vorba despre un soi de creare a omului sau de naștere a sa pe cale infantilă. Primii oameni sunt făcuți din lut sau argilă. Latinescul *lutum*, care înseamnă de fapt „pământ înmuiat", are, de asemenea, sensul figurat de murdărie, mizerie, excremente. La Plautus este chiar un cuvânt de ocară, un fel de „mizerabilule!" Naşterea anală aminteşte şi de motivul aruncării în spate. Un exemplu cunoscut este oracolul primit de Deucalion şi de Pyrrha, singurii supraviețuitori ai marelui potop: să arunce în spatele lor osemintele Marii Mame. Atunci au aruncat în spatele lor pietrele, din care s-au născut oamenii. Într-un mod asemănător au apărut după o legendă dactilii din praful pe care nimfa Anchiale l-a aruncat în spatele ei. Ne mai putem aminti de o semnificație amuzantă a produsului anal: *excrementum* este înțeles adesea în vorbele folclorice de duh ca monument sau ca semn de aducere aminte (ceea ce joacă la infractor un rol sub formă de *grumus merdae*[30]). Voi menționa numai bine-cunoscutele povestiri umoristice despre acela care, condus de un duh prin culoare labirintice la o comoară ascunsă, mai plantează, ca un ultim indicator de drum, după ce şi-a lăsat pe jos pe rând toate piesele sale de îmbrăcăminte, şi un *excrementum*. În vremuri îndepărtate îi revenea, firește, unui atare semn o importanță la fel de mare precum „lăsăturii" vânatului ca un indiciu important al prezenței sau al direcției de deplasare a animalului. Nişte semne simple din piatră („omuleți de piatră») trebuie să fi înlocuit cu timpul lăsătura mai perisabilă.

280 Trebuie menționat şi că domnişoara Miller mai aduce, ca o paralelă la conştientizarea lui Chiwantopel, un alt caz, în care un nume i s-a ivit deodată cu insistență în minte, şi anume A-ha-ma-ra-ma, cu senzația că ar fi vorba de ceva asirian. S-a gândit la „Asurabama — qui fabriqua des briques cunéiformes" ca o eventuală sursă. Acest element îmi este necunoscut. Ce-i drept, Ashshurbanaplu sau Assurbanipal a lăsat în urma lui acea bibliotecă cuneiformă care a fost dezgropată în Kouyunjik[31]. Poate că „Asurabama" are de-a face cu acest nume. Mai intră în discuție şi numele Aholibamah, pe care

[30] Excrementele lăsate de unii infractori la locul faptei. (*N.t.*)

[31] Antica Ninive, capitala Asiriei. (*N.t.*)

l-am mai întâlnit în prima parte. Cuvântul „Ahamarama“ trădează, de asemenea, legături cu Anah și Aholibamah, care sunt acele fiice ale lui Cain care au nutrit o pasiune păcătoasă față de fiii lui Dumnezeu. Această posibilitate ni-l indică pe Chiwantopel ca râvnitul fiu al Domnului. S-a gândit oare Byron la cele două surori desfrânate Ohola și Oholiba (*Iezechiel* 23, 4)? Oholibama se numește (în *Facerea* 36, 2 și 14) o femeie a lui Isav (Esau). O altă femeie a acestuia se numește Ada. Domnișoara dr. R. Schärf îmi atrage atenția asupra unei disertații de la Breslau (1887) a lui Georg Mayn despre *Heaven and Earth* al lui Byron. Autorul arată că este foarte probabil ca numele Anah să fi fost inițial Adah și ca Byron să fi schimbat în poemul său acest nume în Anah, întrucât Adah apare deja în drama *Cain*. Conform semnificației cuvintelor, Aholibamah amintește de Ohola și Oholiba din *Iezechiel* 23, 4 și urm. Ohola înseamnă: „(ea are) propriul (ei) cort“, adică propriul templu. Oholiba înseamnă: „cortul meu este înăuntru“ (în ea), adică în Ierusalim (în *Iezechiel* 23, 4 și urm. Ohola este acolo numele Samariei.) Este în *Facerea* 36, 41 și numele unui trib edomit. Cultele canaanene erau vizibile mai ales pe înălțimi, pe coline, pe „bamoth“, ca la profeți. Un sinonim pentru colină este și „ramah“. Este discutabil dacă putem pune în legătură cu aceasta neologismul Ahamarama al domnișoarei Miller.

Domnișoara Miller spune că pe lângă numele Asurabama i-a 281
mai trecut prin minte și „Ahazuerus“. Această idee a ei ne duce la un cu totul alt aspect al problemei personalității inconștiente. Dacă materialele de până acum ne trădau ceva din teoria infantilă a creării omului, prin această nouă idee care i-a venit ni se deschide o perspectivă asupra dinamismului creării personalității inconștiente. Ahasverus este, după cum se știe, evreul etern, jidovul rătăcitor. Caracteristica sa este aceea de a umbla fără încetare, fără odihnă până la sfârșitul lumii. Faptul că autoarei i-a trecut prin minte tocmai acest nume ne îndreptățește să o luăm pe această pistă.

Legenda lui Ahasverus, ale cărei prime urme literare se întâlnesc 282
în veacul al XIII-lea, pare a fi de proveniență occidentală. Figura jidovului rătăcitor a avut parte de mai multe prelucrări literare decât

figura lui Faust; aceste prelucrări au fost făcute mai cu seamă în secolul trecut. Dacă figura nu s-ar numi Ahasverus, tot am întâlni-o aici, sub un alt nume, eventual sub numele de Comte de Saint-Germain, misteriosul rozacrucian a cărui nemurire este asigurată și al cărui loc momentan de reședință (țara) chiar se pare că este cunoscut.[32] Chiar dacă datele referitoare la Ahasverus nu pot fi detectate înainte de secolul al XIII-lea, tradiția orală poate ajunge mai departe în trecut și nu ar fi deloc imposibil să existe o punte spre Orient. Acolo avem figura paralelă al-Khidr sau al Chadir, acel Chidher cântat de Rückert, „Cel Veșnic Tânăr". Legenda este pur islamică.[33] Straniu este însă că al-Khidr nu este considerat doar sfânt, ci dobândește în cercurile sufite chiar o importanță divină. Având în vedere monoteismul strict al islamului, suntem înclinați să ne gândim în cazul lui al-Khidr la o divinitate preislamică, arabă, care nu ar fi fost, ce-i drept, recunoscută oficial de noua religie, dar ar fi fost tolerată totuși din anumite motive. Însă nimic din toate acestea nu poate fi dovedit. Primele urme ale lui al-Khidr le găsim la comentatorii Buchâri (m. 870) și Tabari (m. 923) ai *Coranului*, în speță în comentariul unui pasaj remarcabil din Sura a 18-a din *Coran*. Sura a 18-a se intitulează „Peștera", și anume după peștera celor șapte adormiți care, conform legendei, au dormit 309 ani în ea, scăpând astfel de urmărire și trezindu-se într-o nouă epocă. Este interesant de văzut cum *Coranul*, după niște îndelungi reflecții pe teme etice, ajunge în cadrul aceleiași Sure la următorul pasaj care este foarte important pentru apariția mitului lui al-Khidr; de aceea citez *Coranul* textual:

Moise i-a zis slujitorului său [Iosua ben (fiul lui) Nun]: „Nu mă voi opri până ce nu vom ajunge la întâlnirea celor două mări, chiar dacă voi umbla ani îndelungați!" Și când au ajuns ei la întâlnirea lor, au uitat peștele lor [pe care îl luaseră ca să îl mănânce] și el a apucat nestingherit drumul lui către

[32] Poporul nu-și divulgă eroul solar călător. Așa s-a spus și despre Cagliostro că ar fi plecat odată din Basel, ieșind în același timp pe toate porțile orașului cu patru cai albi.

[33] Cf. în acest sens eseul meu „Despre renaștere" [par. 40 și urm.].

mare, printr-un canal. Și când au trecut ei [de locul acela], i-a zis slujitorului său: „Adu-ne mâncarea, căci ne-a ajuns oboseala din pricina mersului nostru!“ I-a răspuns: „Vezi tu, când ne-am adăpostit lângă stâncă, eu am uitat peștele. Și nu m-a făcut să uit și să nu-ți mai pomenesc de el decât numai Șeitan, iar el a apucat drumul spre mare, într-un mod ciudat!“ A zis: „Acesta este ceea ce căutăm noi!“ Și s-au întors după urmele lor. Și au găsit ei un rob dintre robii Noștri, căruia Noi[34] i-am dăruit îndurare, din partea Noastră, și l-am învățat știință de la Noi. Moise i-a zis: „Pot eu să te urmez, astfel încât să mă înveți din ceea ce tu ai învățat, ca bună călăuzire?“ I-a răspuns: „Dar tu nu vei putea să ai răbdare cu mine! Cum ai putea tu să rabzi ceea ce nu cuprinzi tu cu știința?“[35]

Moise îl însoțește acum pe misteriosul slujitor al Domnului, care face tot felul de lucruri pe care Moise nu le poate înțelege; într-un final, necunoscutul își ia rămas-bun de la Moise și îi spune următoarele: 283

Ei te întreabă despre Dhu-l-Qarnayn[36]. [Tu] spune: „Vă voi pomeni vouă ceva despre el!“ Într-adevăr, Noi am întărit puterea lui pe pământ și i-am dat lui căile și mijloacele pentru toate lucrurile. Și a urmat el astfel o cale. Și când a ajuns la locul unde apune soarele, a aflat că el apune într-un izvor noroios și a găsit lângă el un neam…[37]

34 Noi = Allah.

35 [Versetele 60–68.]

36 „Cel bicornat“. După comentatori, referirea se face la Alexandru cel Mare, care joacă în legenda arabă un rol asemănător cu cel al lui Dietrich din Berna. Caracteristica bicornată se referă la forța taurului soarelui. Alexandru este reprezentat pe efigii adesea cu coarnele lui Jupiter Ammon (fig. 42). Este vorba despre identificări ale conducătorului învăluit în legendă cu soarele primăverii sub semnul Berbecului. Este evident că omenirea simte puternic nevoia de a lăsa să dispară trăsăturile personale și umane ale eroilor săi, pentru a-i face în cele din urmă printr-o μετάστασις aidoma soarelui, adică a-i face în totalitate un simbol al libidoului. Dacă gândim ca Schopenhauer, vom spune desigur: simbol al libidoului. Dacă gândim însă ca Goethe, atunci spunem: soare; căci noi existăm datorită faptului că ne vede soarele.

37 [Versetele 83–86.]

Fig. 42 Alexandru cel cornut. Monedă a lui Lysimah (sec. al III-lea î.Hr.).

284 Urmează un considerent moral, după care se continuă povestirea:

> Apoi a purces pe o [altă] cale. Şi când a ajuns la locul unde răsare soarele…[38]

285 Dacă vrem, aşadar, să ştim cine este slujitorul necunoscut al Domnului, ne răspunde acest fragment: este Dhu-l-Qarnayn, Alexandru, el merge, aidoma soarelui, la locul unde acesta apune şi merge la locul unde acesta răsare. Din explicaţia comentatorilor la pasajul despre slujitorul necunoscut al Domnului rezultă că este vorba despre al-Khidr, „Cel verde", „călătorul veşnic neobosit … învăţătorul şi sfetnicul oamenilor cucernici, înţeleptul în cele divine … nemuritorul"[39]. Autoritatea lui Tabari îl aduce pe al-Khidr în relaţie cu Dhu-l-Qarnayn: al-Khidr ar fi ajuns în campania militară condusă de Alexandru la „izvorul vieţii" şi amândoi ar fi băut din el, fără să ştie, devenind astfel nemuritori. Apoi, al-Khidr este identificat de către vechii comentatori cu Elias, Ilie, care nici el nu a murit, ci a călătorit spre cer pe carul de foc. Ilie are în comun

[38] [Versetele 89–90.]

[39] Vollers, *Chidher*, pp. 235 şi urm. Extrag din această scriere opiniile comentatorilor *Coranului*.

cu Helios carul.[40] Trebuie remarcat că se presupune despre Ahasverus că își datorează existența unui pasaj obscur din Scriptură. El se află în *Matei* 16, 28. Pasajul este precedat de scena în care Hristos îl pune pe Petru să fie piatra pe care își va zidi biserica și îl numește locțiitor al puterii lui; după care vine profeția morții lui, urmată de pasajul:

Adevărat grăiesc vouă: Sunt unii din cei ce stau aici care nu vor gusta moartea până ce nu vor vedea pe Fiul Omului venind în împărăția Sa.

Aici urmează și scena transfigurării: 286

Și S-a schimbat la față, înaintea lor, și a strălucit fața Lui ca soarele, iar veșmintele Lui s-au făcut albe ca lumina. Și iată, Moise și Ilie s-au arătat lor, vorbind cu El. Și, răspunzând, Petru a zis lui Iisus: Doamne, bine este să fim noi aici; dacă voiești, voi face aici trei colibe: Ție una și lui Moise una, și lui Ilie una.

Din aceste pasaje reiese că Isus este întru câtva pus la egalitate cu 287
Ilie, dar nu este identic cu el[41], cu toate că este considerat de popor drept Ilie. Înălțarea la cer formează însă o paralelă între Hristos și Ilie. Prezicerea lui arată că în afara propriei persoane mai există încă unul sau mai mulți nemuritori care nu vor muri până la parusie. După *Ioan* 21, 21 și urm., apostolul Ioan era privit drept acest nemuritor, iar în legendă într-adevăr el nu este mort, ci doarme doar în pământ până la parusie și respiră, așa încât praful se învolburează pe mormântul lui.[42]

Se spune într-o relatare[43] că Dhu-l-Qarnayn l-ar fi dus pe „prie- 288
tenul" său al-Khidr la izvorul vieții, spre a-i da să bea nemurire.[44]

[40] În mod similar Mithra și Hristos, cf. Partea întâi [par. 165 al acestui volum].
[41] În schimb, după *Matei* 17, 11, Ioan Botezătorul trebuie înțeles ca Ilie.
[42] Cf. legenda despre [muntele] Kyffhäuser.
[43] Vollers, *loc. cit.*, p. 258.
[44] O altă relatare spune că Alexandru a fost cu „ministrul" său al-Khidr pe Muntele lui Adam din India.

(Și Alexandru s-a scăldat în izvorul vieții și a executat abluțiunile ritualice.) În legenda arabă, al-Khidr fie este însoțitor, fie apare ca însoțit. (Al-Khidr cu Dhu-l-Qarnayn sau cu Ilie, „la fel ca" aceștia sau identic cu ei.)[45] Sunt deci două figuri asemănătoare, care sunt totuși diferite între ele. O situație analoagă întâlnim în creștinism în scena Iordanului, în care Ioan îl duce pe Isus „la zvorul vieții". Însă Isus este mai întâi, ca persoană care primește botezul, în rolul subordonat, iar Ioan în cel supraordonat, la fel ca Dhu-l-Qarnayn și al-Khidr sau al-Khidr și Moise și Ilie. Mai cu seamă această relație este de așa natură, încât Vollers[46] îi compară pe al-Khidr și Ilie pe de o parte cu Ghilgameș și fratele său primitiv Eabani sau Enkidu, pe de alta cu Dioscurii, dintre care, tot așa, unul este muritor, iar celălalt nemuritor. Găsim această relație pe de o parte între Isus și Ioan Botezătorul[47], iar pe de altă parte, între Hristos și Petru. Cea din urmă paralelă își află explicația, ce-i drept, abia prin comparație cu misterul lui Mithra, în care, cel puțin, conținutul esoteric ni se trădează prin monumente. Pe relieful mitraic din marmură de la Klagenfurt[48] este reprezentată scena în care Mithra îl încoronează cu cununa de raze sau îl duce în sus la el pe Helios care îngenunchează înaintea lui sau care plutește spre el în sus (?). Pe monumentul mitraic de la Osterburken este reprezentat Mithra ținând cu mâna dreaptă spata mistică de vită peste Helios care stă aplecat în fața lui, iar mâna stângă zăbovește pe mânerul sabiei. O coroană se află pe jos între cei doi. Cumont[49] remarcă referitor la această scenă că ea înfățișează probabil prototipul divin al ceremoniei inițierii în gradul de *miles* [soldat], în timpul căreia mistului i se decernau o sabie și o coroană. Așadar, Helios este numit *miles* al lui Mithra. În general, Mithra pare să se afle într-un rol superior în relația cu Helios, ceea ce amintește de îndrăzneala lui Heracle față de Helios: în drumul pe

[45] Aceste comparații mitologice urmează exact regulile visului, în care visătorul poate să fie separat în mai multe făpturi.

[46] *Loc. cit.*, p. 274.

[47] „Acela trebuie să crească, iar eu să mă micșorez." (*Ioan* 3, 30)

[48] Cumont, *Textes et monuments*, pp. 172 și urm.

[49] *Loc. cit.*, p. 173.

care-l are de străbătut ca să ajungă la Geryon, Helios arde prea tare; furios, Heracle îl amenință cu săgețile lui care nu ratează niciodată. Astfel, Helios este constrâns să cedeze și îi împrumută eroului nava lui solară, cu care obișnuiește să călătorească pe deasupra mării. Heracle ajunge în acest fel la Erythia, la cirezile de vite ale lui Geryon.[50]

Pe monumentul din Klagenfurt, Mithra este reprezentat apoi 289
cum îi dă mâna lui Helios, ca pentru a-și lua rămas-bun sau ca pentru a confirma o înțelegere (fig. 43). Într-o scenă ulterioară, Mithra se urcă pe carul lui Helios pentru călătoria spre cer, respectiv pentru „călătoria pe mare".[51] Cumont este de părere că Mithra îi dă lui Helios (sau Sol) un soi de investire solemnă și îi consacră forța divină prin aceea că îl încoronează cu propria-i mână.[52] Această relație corespunde celei dintre Hristos și Petru. Petru are prin atributul său, cocoșul, un caracter solar. După înălțarea la cer a lui Hristos el este locțiitorul vizibil al divinității, având deci parte de aceeași moarte (crucificare) ca și Hristos; el îl înlocuiește pe zeul principal al Imperiului Roman, pe Sol invictus, și devine capul Bisericii — al lui Ecclesia „militans et triumphans"; deja în scena cu Malchus el se dovedește a fi *miles Christi*, soldatul lui Hristos, căruia i se acordă sabia. Urmașul lui Petru poartă coroana triplă. Coroana fiind însă un atribut solar, Papa este un „solis invicti comes" simbolic, aidoma unui împărat roman. Soarele care se retrage își numește un urmaș căruia îi predă forța solară. Dhu-l-Qarnayn îi dă lui al-Khidr viața veșnică, al-Khidr îi transmite lui Moise înțelepciunea; chiar există o relatare despre cum slujitorul uituc Iosua bea din izvorul vieții fără să știe, devine astfel nemuritor și este urcat acum, drept pedeapsă, de

[50] Paralela dintre Heracle și Mithra mai poate fi continuată. Aidoma lui Heracle, și Mithra este un arcaș dibaci. Dacă e să judecăm după anumite monumente, nu doar tinerețea lui Heracle pare să fi fost amenințată de un șarpe, ci și cea a lui Mithra. Sensul muncilor lui Hercule corespunde misterului mitraic al înfrângerii taurului și al sacrificării lui (fig. 38).

[51] Aceste trei scene sunt reprezentate pe monumentul din Klagenfurt una după alta, așa încât putem să presupunem legătura lor dramatică. Reproducere în Cumont, *Mysterien des Mithra*, planșa II, fig. 8 (cf. fig. 43).

[52] Cumont, *loc. cit.*, p. 173; Roscher, *Lexikon* II, șpalt 3048, 42 și urm.

al-Khidr și Moise într-o corabie și trimis în largul mării — iarăși un fragment dintr-un mit solar, motivul „călătoriei pe mare".[53]

290 Simbolul care denumește acea parte din zodiac în care soarele începe, odată cu solstițiul de iarnă, din nou circuitul anotimpurilor este Capricornul[54], αἰγόκερως (cel cu coarne de capră); soarele se suie ca o capră pe munții cei mai înalți și coboară în adâncurile mării ca un pește. Uneori, peștele are în vise semnificația de copil nenăscut[55], căci, înainte de a se naște, acesta trăiește în apă, ca un pește; iar soarele devine, scufundându-se în mare, atât copil, cât și pește. Peștele are de aceea de-a face cu reînnoirea și renașterea.

291 Călătoria lui Moise cu slujitorul său Iosua este călătoria prin viață, drumul vieții (optzeci de ani). Ei îmbătrânesc și își pierd forța vitală, adică peștele, care „a apucat drumul spre mare, într-un mod ciudat", deci soarele apune. Când cei doi realizează pierderea, îl găsesc în acel loc în care se află izvorul vieții (adică unde a fost reînsuflețit peștele mort și a sărit în apă) pe al-Khidr, învelit în mantia sa[56], stând pe pământ, în altă versiune pe o insulă în mare sau „în locul cel mai umed al pământului"; așadar tocmai născut din adâncimea apei materne. Acolo unde a dispărut peștele se naște al-Khidr, „Cel verde", ca „fiu al adâncurilor apelor", cu capul acoperit, un vestitor al înțelepciunii divine, precum babilonianul Oannes-Ea (fig. 44), care era reprezentat sub formă de pește și se ivea zilnic din mare ca pește, pentru a propovădui poporului înțelepciunea.[57]

[53] Cf. Frobenius, *Das Zeitalter des Sonnengottes*.

[54] În germană: „Steinbock" sau „Ziegenfisch", literal capră-pește. (*N.t.*)

[55] Această interpretare este într-o oarecare măsură mitologică; mai bine zis, peștele simbolizează un conținut (autonom) al inconștientului. Manu are un pește care este încornorat. Hristos este un pește, ca fiul lui Ἰχθύς, Derketo cel sirofenician. Iosua ben Nun înseamnă „fiul peștelui". „Bicornatul" (Dhu-l-Qarnayn = Alexandru) influențează și legenda lui al-Khidr.

[56] Învelirea, învăluirea înseamnă nesiguranță, adică „a fi duh". De aici acoperirea cu un văl în mistere (fig. 6). Copilul născut cu „căiță" (placentă) pe cap este considerat un copil deosebit (de norocos).

[57] Tages cel etrusc, „băiatul proaspăt ieșit la suprafața pământului", care se naște din brazda tocmai trasă, este și el un propovăduitor al înțelepciunii. În mitul litaolan al tribului basuto (Frobenius, *loc. cit.*, p. 105) se relatează cum un

Fig. 43 Mithra și Helios. Fragment din sanctuarul lui Mithra de la Klagenfurt.

monstru a înghițit toți oamenii și a mai rămas doar o femeie care s-a refugiat într-un staul (în loc de peșteră, cf. jos etimologia acestui mit) cu un fiu al ei, eroul. Până să apuce ea să încropească din paie un culcuș pentru nou-născut, acesta crescuse deja mare și rostea „vorbe de înțelepciune". Creșterea rapidă a eroului, un motiv adesea reiterat, pare să arate că nașterea și aparenta copilărie a eroului sunt atât de ciudate deoarece nașterea lui înseamnă de fapt o renaștere și de aceea el se și obișnuiește apoi atât de iute cu rolul său de erou. Pentru interpretarea mai detaliată a legendei lui al-Khidr, cf. eseul meu „Despre renaștere" [par. 240 și urm.].

292 Numele său este pus în legătură cu cel al lui Ioan. Prin răsăritul soarelui reînnoit, ceea ce era peşte, trăia în întuneric, înconjurat de toate grozăviile nopţii şi morţii[58], devine astrul luminos, înflăcărat al zilei. Astfel, cuvintele lui Ioan Botezătorul capătă un sens aparte:

> Eu unul vă botez cu apă spre pocăinţă, dar Cel ce vine după mine este mai puternic decât mine … Acesta vă va boteza cu Duh Sfânt şi cu foc.[59]

293 La fel ca Vollers putem şi noi să-i comparăm pe al-Khidr şi Ilie (Moise şi slujitorul său, Iosua) cu Ghilgameş şi fratele său, Eabani. Ghilgameş colindă prin lume, mânat de teamă şi de dorinţa de a găsi nemurirea (fig. 45). Drumul îl duce peste mare la înţeleptul Utnapiştim (Noe), cel care ştie cum se pot traversa apele morţii. Acolo, Ghilgameş trebuie să se scufunde în apă până pe fundul ei pentru a lua planta fermecată care să-l aducă înapoi în ţinutul oamenilor. Când ajunge iarăşi în patrie, un şarpe îi fură buruiana magică (peştele se furişează din nou în mare). Însă pe drumul reîntoarcerii din ţinutul celor fericiţi este însoţit de un luntraş nemuritor care, alungat de un blestem al lui Utnapiştim, nu se mai poate întoarce în ţinutul celor fericiţi. Prin pierderea buruienii magice, călătoria lui Ghilgameş şi-a pierdut scopul; în schimb, este însoţit de un nemuritor al cărui destin însă nu-l mai aflăm din fragmentele epopeei. Conform celor presupuse de Jensen[60], acest nemuritor alungat este modelul originar pentru Ahasverus.

294 Dăm aici de motivul Dioscurilor: muritor şi nemuritor, soare care apune şi soare care răsare. *Sacrificium Mithriacum* (jertfirea taurului) este foarte adesea flancat în reprezentarea sa cultică de cei doi dadofori, Cautes şi Cautopates, unul cu facla ridicată, celălalt

[58] Lupta lui Ra cu şarpele nopţii.

[59] *Matei* 3, 11.

[60] *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur* I, p. 50. În noua prelucrare a cărţii am lăsat prezentarea mea, care se bazează în principal pe Jensen, în forma ei originară. În anumite detalii, ea ar putea fi completată cu rezultatele mai recente ale cercetării. Fac trimitere la Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*; la Schott, *Das Gilgamesch-Epos*, şi mai cu seamă la traducerea remarcabilă a lui Thomson, *The Epic of Gilgamish*.

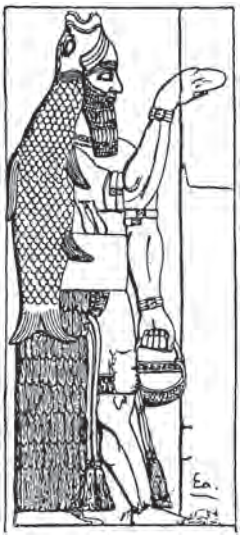


Fig. 44 Preot cu mască de pește ca Oannes. Relief din Kouyunjik (Ninive).

cu facla coborâtă (cf. fig. 46). Ei alcătuiesc un fel de pereche de frați, care-și trădează caracterul prin poziția faclei. Nu degeaba îi pune Cumont în relație cu amoraşii sepulcrali, care au o semnificație tradițională ca genii cu faclele inversate. Unul ar fi deci moartea, iar celălalt viața. Nu pot să nu atrag atenția, pornind de la *sacrificium Mithriacum* (unde jertfirea taurului este flancată în mijloc în ambele părți de dadofori), asupra jertfei creștine a mielului (berbecului). Și Crucifixul este flancat tradițional de cei doi tâlhari, dintre care unul se va înălța în paradis, pe când celălalt va coborî în infern.[61] Zeii semiți sunt înfățișați adesea flancați de doi *paredroi*, de pildă Baal din Edessa, însoțit de Aziz și Monimos (Baal ca soare însoțit în cursa lui de Marte și Mercur, așa cum spune interpretarea

[61] Deosebirea față de sacrificiul mitraic este semnificativă. Dadoforii sunt zei inofensivi ai luminii fără a avea o participare la jertfire. Scena creștină este mult mai dramatică. Legătura intimă dintre dadofori și Mithra, despre care voi mai vorbi mai jos, ne face să presupunem ceva asemănător între Hristos și tâlhari.

astrologică). În viziune babiloniană, zeii sunt grupați în triade. Astfel, cei doi tâlhari îi sunt întru câtva asociați lui Hristos. Cei doi dadofori (fig. 46) sunt, după cum dovedește Cumont, scindări[62] din figura principală a lui Mithra, căruia îi revine un caracter triadic secret. Conform unei informații pe care o aflăm de la Dionysius Areopagita, magii celebrau o sărbătoare τοῦ τρι-πλασίου Μίθρου[63] (a „întreitului Mithra»).

295 După cum relatează Cumont, Cautes și Cautopates țin uneori în mâini unul un cap de taur, celălalt un scorpion. Taurus și Scorpio sunt semne echinocțiale[64], ceea ce indică faptul că scena sacrificială face mai întâi referire la cursa soarelui: soarele care răsare, soarele care se jertfește singur în toiul verii și soarele care apune. În scena sacrificiului, răsăritul și apusul nu erau ușor de ilustrat, drept care această idee a fost eliminată din imaginea sacrificiului.

296 Am arătat mai sus că Dioscurii reprezintă o idee similară, ce-i drept într-o formă oarecum diferită: un soare este muritor, celălalt — nemuritor. Întrucât întreaga mitologie a soarelui constituie psihologie proiectată pe cer, principiul său subiacent este: așa cum omul este alcătuit dintr-un muritor și un nemuritor, așa este și soarele o pereche de frați, unul fiind muritor, iar celălalt, nemuritor. Omul e, ce-i drept, muritor, dar există excepții, și anume oameni care sunt nemuritori, sau există ceva în noi care este nemuritor. Astfel, zeii sau un al-Khidr sau un Comte de Saint-Germain sunt acel „ceva“ nemuritor care se află, insesizabil, pe undeva. Comparația cu

[62] De pildă, există un monument care are următoarea dedicație: „D(eo) I(nvicto) M(ithrae) Cautopati“. Găsim fie „Deo Mithrae Caute“, fie „Deo Mithrae Cautopati“ într-o alternanță similară cu „Deo Invicto Mithrae“ sau doar „Deo Invicto“ sau chiar numai „Invicto“. Se întâmplă și ca dadoforii să fie înzestrați cu cuțit și arc, atributele lui Mithra. De aici trebuie să conchidem că cele trei figuri reprezintă trei stadii cvasidiferite ale unei singure persoane. Cf. Cumont, *Textes et monuments* I, pp. 208 și urm.

[63] Cumont, *loc. cit*. Referitor la drama reprezentată prin simbolistica triadică, cf. expunerile mele din *Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas* [par. 172 și urm.].

[64] Ele sunt semne echinocțiale pentru intervalul de timp de la —4300 la —2150. Aceste semne de mult depășite au fost deci păstrate cultic în mod conservator până în era postcreștină.

Fig. 45 Ghilgameș cu buruiana nemuririi.
Relief din palatul lui Ashurnasirpal al II-lea (885–860), de la Kalhu (Asiria).

soarele ne învață tot mereu că dinamica zeilor este energie psihică; ea este factorul nostru nemuritor, căci constituie acea legătură prin

Fig. 46 Dadoforii cu facla coborâtă și cu ea ridicată.
Figuri laterale ale unui basorelief mitraic din marmură.

care omul simte că nu se stinge nicicând în continuitatea vieții.[65] Este viață din viața omenirii. Izvoarele sale care irump din adâncurile

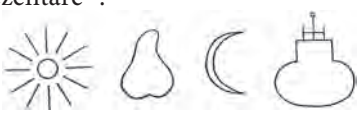
[65] Spre a caracteriza sufletul individual și cel universal, Atman cel personal și cel suprapersonal, *Svetâsvatara-Upanishad* IV, 6, 7, 9 (Deussen, *Sechzig Upanishads des Veda*, pp. 301 și urm.) folosește următoarea parabolă:

Doi prieteni frumos înaripați, uniți între ei
Îmbrățișează unul și același copac;
Unul dintre ei se înfruptă din rodul cel dulce,
Celălalt doar privește, fără să mănânce, în jos.

Coborât la acest copac, spiritul,
Pradă greșelii, este mâhnit în a sa neputință;
Însă când vede și cinstește atotputernicia celuilalt
Și a lui maiestate, atunci tristețea-i piere…

inconștientului vin din trunchiul întregii omeniri, căci individul, cel puțin din punct de vedere biologic, este numai o ramură ruptă din mamă și transplantată.

Vigoarea psihică, libidoul, se simbolizează prin soare[66] sau se 297
personifică în figuri de erou cu atribute solare. Ea se exprimă, totodată, în simboluri falice. Ambele posibilități apar pe o gemă din perioada babiloniană târzie (fig. 47) care este descrisă de Lajard[67]. În centrul imaginii stă un zeu androgin. Pe partea bărbătească se află un șarpe cu un halo solar în jurul capului, pe partea femeiască se află tot un șarpe, cu luna deasupra capului. Această imagine posedă un adaos sexual simbolic: pe partea bărbătească se găsește un romb, un simbol îndrăgit al organelor genitale feminine, pe partea femeiască se găsește o roată fără jantă. Spițele ei sunt îngroșate ca o măciucă la capătul periferic, ceea ce are o semnificație falică, la fel ca degetele îngroșate în capăt ca o măciucă menționate mai sus; pare să fie o roată falică, aceasta nefiind necunoscută Antichității. Există geme „obscene» care-l reprezintă pe Amor învârtind o roată formată doar din falusuri.[68] În ceea ce privește semnificația soarelui, aș dori să menționez următorul exemplu: în colecția de antichități de la Verona am descoperit o inscripție din epoca romană târzie, în care se găsește următoarea reprezentare[69]:



Cel de la care provin imnurile, jertfele, opera, legămintele
Trecute și viitoare, învățăturile vedice,
Acela a creat ca un magician această lume,
În care celălalt este ținut captiv prin iluzie.

66 Dintre elementele care-l alcătuiesc pe om, în liturgia mitraică este scos în evidență mai cu seamă focul ca fiind elementul divin și este denumit τὸ εἰς ἐμὴν κράσιν θεοδώρητον (ceea ce îmi este dat de Dumnezeu întru alcătuirea mea). (Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 58.)

67 *Recherches sur le culte, les symboles, le attributs, et les monuments figurés de Vénus en Orient et en Occident* [partea de text, 1837], pp. 32 și urm.

68 Prin care este reprezentat fenomenul periodic ce se exprimă în sexualitate, ritmul.

69 Reproducerea nu provine de la o fotografie, ci doar de la o schiță în creion a autorului.

298 Această simbolistică se descifrează foarte uşor: soare = falus, luna = vas (uter). Această tălmăcire este confirmată de un alt monument al aceleiaşi colecţii: acolo găsim aceeaşi reprezentare, numai că vasul[70] este înlocuit de figura unei femei. Într-un mod asemănător trebuie desigur înţelese şi anumite reprezentări de pe monede. La Lajard[71] găsim o monedă din Perga, pe care Artemis este prezentată printr-o piatră conică, flancată de un bărbat (se pare că Men) şi o figură feminină (se pare că Artemis). Pe un basorelief atic îl vedem pe Men (aşa-numitul Lunus) cu o lance, flancat de Pan cu o măciucă şi de o figură feminină.[72] Conchidem de aici că, pe lângă soare, şi sexualitatea este folosită pentru simbolizarea libidoului.

299 Merită de menţionat aici încă o pistă deosebită. Dadoforul Cautopates care-l însoţea pe Mithra este înfăţişat cu cocoş[73] şi con de pin. Acestea sunt însă atributele zeului frigian Men (fig. 48), al cărui cult se bucura de o largă răspândire. Men era reprezentat cu pileus[74], bonetă „frigiană", con de pin şi cocoş, tot cu aspect de băiat, aşa cum şi dadoforii au figuri de băieţandri. (Această caracteristică îi apropie împreună cu Men de cabiri şi dactili.) Men are legături foarte strânse cu Attis, fiul şi iubitul lui Cybele. Pe vremea Imperiului Roman, Men şi Attis erau oricum contopiţi. După cum am arătat deja mai sus, şi Attis poartă pileusul, aşa ca Men, Mithra şi dadoforii. Ca fiu şi iubit al mamei lui, el ne conduce la problema incestului. Incestul duce, în mod logic, la castrarea sacră din cultul Attis–Cybele, căci după legenda despre erou, acesta, luându-i mama lui minţile, s-a automutilat. Trebuie să mă abţin să analizez mai profund acest pasaj, căci doresc să discut problema incestului abia la sfârşit. Aici arăt deocamdată numai că motivul incestului trebuie în

[70] Într-un mit bakairi apare o femeie care s-a născut dintr-un mojar de porumb. Într-un mit zulu se spune: o femeie să prindă o picătură de sânge într-o oală, apoi să închidă oala, să o pună deoparte timp de opt luni şi să o deschidă iarăşi în a noua. Dacă urmează sfatul, deschide oala în luna a noua şi găseşte înăuntru un copil (Frobenius, *loc. cit.*, pp. 236 şi 237).

[71] *Loc. cit.*, pp. 48 şi urm. [text]; pl. I, fig. 13 [partea de imagini, 1849].

[72] Roscher, *Lexikon* II, şp. 2733 şi urm., s.v. „Men".

[73] Un animal solar bine cunoscut.

[74] Ca Mithra şi dadoforii.

Fig. 47 Zeitate androgină. Gemă din epoca babiloniană târzie.

mod logic să apară, căci libidoul în regres, care este introvertit dintr-o necesitate interioară sau exterioară, reînsuflețește mereu imago-urile parentale, restabilind astfel aparent relația din copilărie. Acest lucru nu poate reuși însă, întrucât este vorba despre libidoul unui adult, care este deja subjugat sexualității și de aceea aduce în mod inevitabil în relația secundară, adică reînsuflețită, cu părinții, un caracter sexual incompatibil, respectiv incestuos.[75] Acesta este acum cel care oferă ocazia pentru simbolistica incestului. Cum incestul trebuie neapărat evitat, rezultă în mod obligatoriu fie moartea fiului amant, fie autocastrarea lui ca pedeapsă pentru incestul săvârșit, fie jertfirea pulsionalității, mai cu seamă a sexualității, ca măsură de preîntâmpinare sau de ispășire față de înclinația spre incest (fig. 49). Întrucât sexualitatea este unul dintre exemplele cele mai convingătoare de pulsionalitate, este și cel mai puternic afectată de măsura luată prin această jertfă, adică de abstinență. Eroii sunt adesea călători[76]; drumeția este o imagine a dorului[77], a dorinței nedomolite vreodată, ce nu-și găsește nicăieri obiectul, a căutării mamei pierdute. Comparația cu soarele este ușor de înțeles și sub acest aspect. De aceea eroii sunt mereu aidoma soarelui, iar de aici ne socotim îndreptățiți să tragem concluzia că mitul eroului ar fi un

[75] Această explicație este nesatisfăcătoare. Din păcate nu am avut posibilitatea să desfășor aici problema arhetipală a incestului cu toate complicațiile sale. M-am confruntat mai pe larg cu ea în cartea mea *Die Psychologie der Übertragung*.

[76] Ghilgameș, Dionysos, Hercule, Mithra etc.

[77] Cf. în acest sens Graf, *Richard Wagner im „Fliegenden Holländer"*.

Fig. 48 Zeul Men pe cocoș. Basorelief votiv atic.

mit solar. El însă este, din câte mi se pare, în primul rând reprezentarea de sine a dorinței inconștientului, aflat mereu în căutare, care tânjește nepotolit după lumina conștiinței — o dorință ce rareori poate fi domolită. Însă conștiința, care e mereu în pericol de a fi ademenită de propria ei lumină și de a deveni o lumină rătăcitoare făr' de rădăcini, tânjește după forța salutară a naturii, izvoarele adânci ale ființării, și după comunitatea neconștientizată cu viața făpturilor fără de număr. Trebuie să las aici cuvântul maestrului care a intuit rădăcinile dorului faustic:

Mefisto:

Nu bucuros îți spun o taină-adîncă
Mari zeie domină-n singurătate,
De loc și mai ales de timp uitate,
Vorbim de ele în perplexitate.
Sînt *Mumele!*

… Neștiute sînt de muritori;
De noi numite, nu de voie bună.
Scurmînd Adîncul le găsești rovina.
Că le-am simțit nevoia, tu porți vina.

Faust:

Și drumul?

Mefisto:

Nu-i! În necălătorit e,
Dar nu-n străbatere; prin nedorit e,
Dar nu spre ce-ar-fi-de-dorit. Cutezi?
Nu-i lacăt să-l deschizi, și nici zăvoare.
De-nsingurare ai să disperezi.
Știi tu ce-nseamnă vid și-nsingurare? …

Chiar de-ai străbate înotînd oceanul,
Avînd doar infinitu-n fața ta,
Tot ai vedea val după val noianul,
Chiar dacă-abisul te-ar înspăimînta,
Tot ai vedea ceva. În verde-linul
Azur tot ai vedea plutind delfinul,
Și nori, și constelat-cerescul sfeșnic —
Dar n-ai să vezi nimic în golul veșnic.
Nici pasul nu vei auzi că-l faci,
Nimic solid nu vei găsi, să zaci! …

Ia cheia asta! …

Spre locul căutat o să te-ndrume;
Urmeaz-o, te va duce drept la Mume …

Cobori, atunci! ori suie! e totuna.
Dar smulge-te din tot înfăptuitul

Spre-un limb de plăsmuiri ce nasc într-una!
Te bucure de-veacuri-săvîrșitul;
Ca norii-n mers o forfotă s-aține,
Învîrte cheia, la distanță-o ține! …

Un trepied aprins vesti-va scund
Cînd o să fii pe cel din urmă prund.
Pe Mume-ai să le deslușești neclar:
Precum e cazul, unele apar
Altele stau. Formare, transformare,
A noimelor eterne eternă perindare.
Cum chipurile-a toată făptura-n jur purced,
Ele n-or să te vadă, căci numai umbre văd.
Fii tare, căci pericolul e grav.
Te du spre trepied cu pasul brav,
Cu cheia să-l atingi![78]

Fig. 49 Cybele cu fiul și iubitul ei Attis. După o monedă romană.

[78] *Faust*, Partea a doua, *ed. cit.*, „Galerie întunecată", pp. 129–131. (*N.t.*)

V.
SIMBOLURI ALE MAMEI ȘI ALE RENAȘTERII

Viziunea care a urmat genezei eroului este descrisă de domni- 300
șoara Miller ca „o forfotă de persoane". Această imagine ne este mai întâi cunoscută ca simbol al secretului[1] sau, mai bine zis, al inconștientului. Deținerea unui secret ne separă de comunitatea oamenilor. Întrucât pentru bugetul libidoului are o mare importanță raportul cât de lin și de complet posibil cu mediul, deținerea unor secrete însemnate din punct de vedere subiectiv obișnuiește să aibă un efect foarte perturbator. De aceea, pentru un nevrotic este deosebit de benefic în tratament dacă se poate în sfârșit elibera de secretele sale. Simbolul masei de oameni, mai cu seamă cel al mulțimii care se mișcă în șuvoi, este folosit, după cum am văzut adesea, și pentru marile mișcări ale inconștientului. Astfel de simboluri indică totdeauna o animare a inconștientului și o disociere incipientă între Eu și inconștient.

Viziunea forfotei se dezvoltă în continuare în felul următor: apar 301
cai, se dă o luptă.

Aș considera, la fel ca Silberer, că semnificația acestor viziuni 302
intră mai întâi în „categoria funcțională", întrucât ideea de bază a forfotei ce se revarsă haotic este o expresie a masei de idei care dă năvală; tot așa și lupta și eventual caii, care ilustrează mișcarea, adică

[1] Freud, *Interpretarea viselor*.

energia. Însemnătatea mai profundă a apariției cailor va reieși abia pe măsură ce vom discuta mai departe simbolurile materne. Următoarea viziune are un caracter mai precis și este și din punctul de vedere al conținutului mai semnificativă: domnișoara Miller vede „une cité de rêve", un oraș de vis. Imaginea este așa cum o zărise cu puțin timp înainte pe coperta unei „reviste". Din păcate nu aflăm nimic mai mult despre ea. Ne putem imagina desigur prin această „cité de rêve" ceva foarte frumos și dezirabil, un fel de Ierusalim ceresc, așa cum a visat Ioan în Apocalipsă (fig. 50).[2]

303 Orașul, cetatea, este un simbol matern, o femeie care poartă în sine locuitorii ca pe niște copii. Este deci de înțeles că cele două zeițe-mamă, Rhea și Cybele, poartă ambele un coronament de zid (fig. 51). *Vechiul Testament* tratează cetățile Ierusalim, Babilon etc. ca pe niște femei. *Isaia* (47, 1 și urm.) exclamă:

„Coboară-te și șezi în țărână, fecioară, fiica Babilonului, stai pe pământ fără tron, fiică a Caldeilor, că nu te va mai numi nimeni pe tine gingașă și plăcută! Învârtește la râșniță și macină făină, dă-ți la o parte vălul tău, ridică-ți veșmântul tău, rămâi cu picioarele goale și treci râurile! Goliciunea ta să se descopere, să se vadă rușinea ta. Mă voi răzbuna și nu voi cruța pe nimeni", zice Izbăvitorul nostru; Domnul Savaot este numele Lui, Sfântul lui Israel! „Stai tăcută și mai la întuneric, fiică a Caldeilor, nimeni nu te va mai chema pe tine stăpâna regatelor".

304 *Ieremia* (50, 12) spune despre Babilon:

Mama voastră va fi în rușine mare și aceea care v-a născut va roși.

305 Cetățile-fortărețe, necucerite vreodată sunt fecioarele; coloniile sunt fiii și fiicele unei mame. Cetățile sunt și târfe: *Isaia* spune despre Tir (23, 16):

Ia chitara, dă ocol cetății, tu, desfrânată!

[2] Astăzi am vorbi despre „mandala" ca simbol al Sinelui.

Fig. 50 Noul Ierusalim (*Apoc.* 21, 2 și urm.). Biblia lui Merian (1704).

și (1, 21):

Cum a ajuns ca o desfrânată cetatea cea credincioasă și plină de dreptate?

O simbolistică asemănătoare întâlnim în mitul lui Ogyges, regele 306
preistoric care a domnit în Teba egipteană și a cărui soție se numea în mod corespunzător Theba. Teba beoțiană întemeiată de Cadmus a căpătat de aceea epitetul de „ogygiană". Acest epitet îl poartă și marele potop, care se numește cel „ogygian", întrucât a venit sub domnia lui Ogyges. Se va vedea mai jos că această, să-i zicem, coincidență nu prea este întâmplătoare. Faptul că cetatea și soția lui Ogyges poartă același nume arată că trebuie să existe o oarecare legătură între cetate și femeie, ceea ce nu este greu de observat, întrucât cetatea este identică pur și simplu cu femeia. Întâlnim o reprezentare similară în legendele indiene, unde Indra este considerat a fi soțul lui Urvarâ. Însă Urvarâ înseamnă „ținut rodnic". Tot așa,

luarea în stăpânire a unui ținut de către un rege este concepută ca o cununie cu pământul. Niște reprezentări asemănătoare trebuie să fi existat și în Europa. Când își începeau domnia, principii trebuiau oarecum să garanteze o recoltă bogată. Regele suedez Domaldi a fost chiar omorât din cauza ratării unei recolte (Legenda lui Yngling 18). În legenda lui Râma, eroul Râma se cunună cu Sîtâ, brazda. Obiceiul chinezesc ca împăratul să are o fâșie de pământ când își începe domnia aparține aceleiași sfere de reprezentări. Ideea că pământul este feminin cuprinde în sine reprezentarea uniunii permanente cu femeia, a unei contopiri trupești vitale. Shiva, zeul, este ca Mahadeva și Parvati masculin și feminin; chiar i-a acordat soției sale Parvati o jumătate din trupul lui ca lăcaș (fig. 52). Motivul coabitării permanente este exprimat și în cunosctul simbol lingam, care se găsește în numeroase temple hinduse: baza este un simbol feminin, iar înăuntru stă falusul (fig. 53).[3] Acest simbol se aseamănă cu coșurile și lăzile grecești cu falusuri. Cutia sau lada este simbol feminin (cf. fig. 55 și 98), și anume pântecele matern, ceea ce era o concepție cunoscută cercetătorilor mai vechi ai mitologiilor.[4] Cutia, butoiul sau coșulețul cu conținutul prețios sunt adesea reprezentate ca plutind pe apă, aceasta constituind o analogie la cursa soarelui. Soarele trece pe deasupra mării ca zeul nemuritor care se scufundă în fiecare seară în marea maternă și este născut dimineața din nou.

307 Frobenius spune:

Dacă în legătură cu răsăritul însângerat al soarelui apare concepția că aici se produce o naștere, nașterea soarelui tânăr, atunci se iscă în mod

[3] O altă formă a aceluiași motiv este concepția persană a pomului vieții care se înalță în Vourukasha, lacul rezultat din ploi. Semințele acestui pom sunt amestecate cu apa, iar astfel este menținută fertilitatea pământului. În *Vendidâd* 5, 57 și urm. se spune: „Apele curg spre lacul Vourukasha la pomul Hvâpa, acolo cresc toți pomii mei, de toate speciile, pe care îi pun să plouă în jos ca hrană pentru omul pur, ca pășune pentru vaca bine făcută." Un alt pom al vieții este Haoma cel alb, care crește în izvorul Ardîçura, apa vieții (Spiegel, *Erânische Altertumskunde* I, pp. 465 și urm.).

[4] Dovezi în acest sens aduce scrierea lui Rank, *Der Mythus von der Geburt des Helden*.

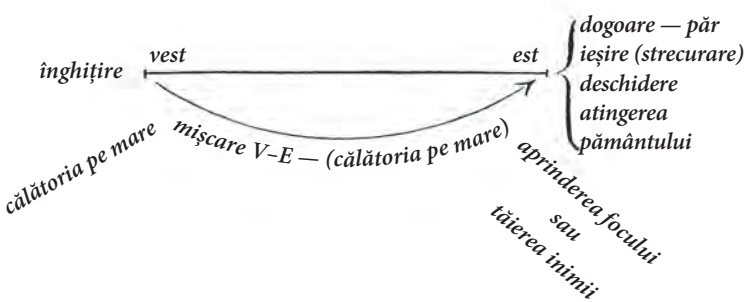
Fig. 51 Diana din Efes cu coronamentul de zid. Alabastru și bronz. Origine romană (sec. al II-lea î.Cr.).

necesar întrebarea de unde vine paternitatea, cum a ajuns această femeie la graviditate. Și cum această femeie simbolizează același lucru ca peștele, și anume marea (noi pornim aici de la ipoteza că soarele apune în mare, dar și răsare din mare), atunci răspunsul foarte straniu este că această mare ar fi înghițit în prealabil vechiul soare. Se formează astfel mitul consecutiv că

femeia numită „mare“ a înghițit înainte soarele, iar acum aduce pe lume un alt soare; în mod evident, ea așa a rămas gravidă.[5]

308 Toți acești zei care călătoresc pe mare sunt figuri solare. Ei sunt închiși într-o lădiță sau într-o arcă pentru „călătoria, noaptea, pe mare“ (Frobenius), deseori împreună cu o femeie (fig. 54; din nou în inversarea raportului real, dar sprijinindu-se pe motivul coabitării permanente, pe care l-am întâlnit mai sus). În timpul călătoriei, noaptea, pe mare, zeul soarelui este închis în pântecele matern, adesea amenințat de tot felul de primejdii.

309 În loc de multe exemple izolate, mă mulțumesc să redau schița realizată de Frobenius[6] pentru numeroase mituri de acest tip:



310 Frobenius dă următoarea legendă a imaginii:

Un erou este înghițit de un monstru marin în V[est] (*înghițire*). Animalul călătorește cu el spre est (*călătorie pe mare*). Între timp el aprinde în burtă un foc (*aprinderea focului*) și își taie, întrucât îi e foame, o bucată din inima care atârnă în jos (*tăierea inimii*). Curând după aceea își dă seama că peștele alunecă pe uscat (*atingerea pământului*); el începe imediat să taie animalul dinspre interior (*deschidere*); apoi se strecoară afară, iese (*strecurare*, *ieșire*). În burta peștelui a fost atât de fierbinte, încât i-a căzut tot părul (*dogoare, păr*). — Adesea eroul îi mai și eliberează deodată pe toți cei care

[5] *Das Zeitalter des Sonnengottes*, p. 30.
[6] *Loc. cit.*, p. 421.

Fig. 52 Shiva și Parvati uniți. Shiva-Ardhanari (Kangra). „Shiva, bisexuat" (începutul sec. al XIX-lea).

fuseseră înghițiți mai înainte (*înghițirea tuturor*) și care acum chiar ies cu toții de acolo *(ieșirea tuturor*).

O paralelă foarte evidentă o constituie călătoria lui Noe în po- 311
topul în care tot ce e viu moare; numai el și viața ocrotită de el se îndreaptă spre o nouă creație. Într-o legendă melapolineziană[7] se spune că eroul își ia în burta peștelui combili (pește regal) obsidianul și îi taie peștelui burta. „Se strecură afară și văzu o lucire.

7 *Loc. cit.*, pp. 60 și urm.

Se așează și se gândi: „Mă întreb unde sunt?» își spuse. Atunci soarele se înălță cu o smucitură și se aruncă de pe o parte pe alta.“ Soarele s-a strecurat din nou afară. Frobenius menționează din *Ramayana* povestea maimuței Hanumant, care reprezintă eroul solar: „Soarele în care Hanumant gonește prin aer aruncă o umbră pe mare; un monstru marin o vede și îl trage prin ea pe Hanumant la el. Când acesta își dă seama că monstrul vrea să-l înghită, își întinde forma la nesfârșit; monstrul ia aceleași proporții gigantice. Atunci, Hanumant devine mic cât un degețel, se strecoară în corpul mare al monstrului și iese din nou pe cealaltă parte.[8] În alt loc din poem se spune că a ieșit din nou prin urechea dreaptă a monstrului. (Aidoma lui Gargantua — al lui Rabelais —, care s-a născut și el din urechea mamei.) „Hanumant își reia apoi zborul și găsește un alt obstacol în monstrul marin, și anume pe mama lui Rahu [a demonului care înghite soarele]. Și ea trage umbra[9] lui Hanumant spre sine; acesta face din nou uz de șiretenia lui războinică anterioară, devine mic și se furișează în trupul ei; dar nici nu ajunge bine acolo, că și începe să crească, prefăcându-se într-un bolovan imens; se umflă, o sfâșie, o omoară și apoi o ia la sănătoasa.“ Înțelegem astfel de ce aducătorul hindus al focului, Mâtariçvan, se numește „cel ce se umflă în mamă“. Arca (ladă, cutie, butoi, navă etc., fig. 55) este analoagă trupului matern, tot așa este și marea în care se cufundă soarele pentru a renaște. Ceea ce se umflă în mamă poate să însemne și învingerea și uciderea ei. Pregătirea focului este *par excellence* un act al conștiinței și, ca urmare, „ucide“ stadiul obscur al aservirii față de mamă.

312 Pornind de la această sferă de reprezentări înțelegem ceea ce se spune în mitologie despre Ogyges: el este cel care posedă mama, cetatea, care este, așadar, unit cu mama. De aceea a și venit marele potop sub domnia lui, căci este o parte tipică a mitului soarelui ca eroul, când este unit cu femeia greu accesibilă, să fie pus într-un butoi sau în ceva similar și dat pradă mării și abia apoi să ajungă pe

[8] *Loc. cit.*, pp. 173 și urm.

[9] „Umbra“ înseamnă, desigur, pur și simplu: sufletul. Căci nu trebuie să presupunem că ar fi existat pe-atunci deja considerente morale.

o coastă îndepărtată pentru a începe o nouă viață. Partea din mijloc, „călătoria, noaptea, pe mare“ în arcă, lipsește în tradiția despre Ogyges. Este însă o regulă în mitologie ca diversele fragmente tipice ale unui mit să poată fi îmbinate între ele în toate variațiunile imaginabile, ceea ce îngreunează la extrem interpretarea unui mit individual fără cunoașterea tuturor celorlalte. Sensul sferei mitologice abordate aici este clar: este dorul de a obține renașterea prin reîntoarcerea în trupul mamei, deci de a deveni nemuritor precum soarele. Acest dor de mamă se exprimă din plin în Sfânta Scriptură. Menționez mai întâi pasajul din *Epistola către Galateni*, unde citim (4, 25 și urm., și 5, 1):

Iar cea liberă este Ierusalimul cel de sus, care este mama noastră. Căci scris este: „Veselește-te, tu, cea stearpă, care nu naști! Izbucnește de bucurie și strigă, tu care nu ai durerile nașterii, căci mulți sunt copiii celei părăsite, mai mulți decât ai celei care are bărbat“. Iar noi, fraților, suntem după Isaac, fii ai făgăduinței. Ci, precum atunci cel ce se născuse după trup prigonea pe cel ce se născuse după Duh, tot așa și acum. Dar ce zice Scriptura? „Izgonește pe roabă și fiul ei, căci nu va moșteni fiul roabei, împreună cu fiul celei libere“. Deci, fraților, nu suntem copii ai roabei, ci copii ai celei libere. Stați deci tari în libertatea cu care Hristos ne-a făcut liberi…

Creștinii sunt copiii cetății de sus, nu fiii cetății-mamă pământești, care trebuie alungați, căci cel conceput carnal se află în opoziție cu cel conceput spiritual, care nu s-a născut din mama carnală, ci a rezultat dintr-un simbol al mamei. Aici trebuie să ne gândim din nou la indieni care îl făceau pe primul om să iasă dintr-un mâner de sabie și suveica războiului de țesut. Procesul de formare de simboluri pune în locul mamei: cetatea, izvorul, peștera, biserica etc. (fig. 50 și 61). Această înlocuire provine de la faptul că regresia libidoului reînsuflețește căi și modalități ale copilăriei și mai cu seamă relația cu mama[10]; însă ceea ce odinioară îi era copilului firesc și util înseamnă pentru adult un pericol psihic, care este exprimat prin 313

[10] Bineînțeles, și cu tatăl. Relația cu mama are însă din motive evidente prioritate. Ea este mai primară și mai profundă.

Fig 53 Lingam cu Yoni. Seven Pagodas, Madras (India).

simbolul incestului. Întrucât tabuul incestului se opune libidoului și îl oprește pe acesta pe calea sa regresivă, aceasta din urmă se poate transfera asupra analogiilor materne produse de inconștient. Libidoul devine astfel din nou progresiv, și anume pe o treaptă a conștiinței puțin mai elevată față de cea anterioară. Utilitatea acestui transfer este deosebit de clară când în locul mamei survine cetatea: capturarea infantilă (primară sau secundară) înseamnă o îngrădire și paralizare a adultului, pe când legarea de cetate îi stimulează acestuia virtuțile cetățenești și îi dă cel puțin posibilitatea unei existențe

Fig. 54 Perechea înghițită de teribila mamă.
Amuletă a șamanilor din tribul tlingit, Alaska de sud-est (sec. al XIX-lea).

utile. La omul primitiv, în locul cetății se află tribul. Simbolistica cetății o găsim bine dezvoltată în *Apocalipsa Sfântului Ioan* (17, 1 și urm.), în care două cetăți joacă un rol mare: una dintre ele ocărâtă și blestemată de el, cealaltă dorită. Citim acolo:

… Vino să-ți arăt judecata desfrânatei celei mari, care șade pe ape multe. Cu care s-au desfrânat împărații pământului și cei ce locuiesc pe pământ s-au îmbătat de vinul desfrânării ei. Și m-a dus, în duh, în pustie. Și am văzut o femeie șezând pe o fiară roșie, plină de nume de hulă, având șapte capete și zece coarne. Și femeia era îmbrăcată în purpură și în stofă stacojie și împodobită cu aur și cu pietre scumpe și cu mărgăritare, având în mână un pahar de aur, plin de urâciunile și de necurățiile desfrânării ei. Iar pe fruntea ei scris nume tainic: Babilonul cel mare, mama desfrânatelor și a urâciunilor pământului. Și am văzut o femeie, beată de sângele sfinților și de sângele mucenicilor lui Iisus, și văzând-o, m-am mirat cu mirare mare. (Fig. 56)

Urmează aici în text o tălmăcire greu inteligibilă a viziunii, din 314
care vrem să evidențiem doar că cele șapte capete ale fiarei semnifică șapte munți pe care șade femeia. Ar putea fi vorba despre un indiciu

care trimite clar la Roma, deci la cetatea a cărei forță pământească oprima omenirea în vremea lui Ioan al Apocalipsei. Apele pe care șade femeia, „mama", sunt „popoare și gloate și neamuri și limbi"[11], ceea ce pare a se referi tot la Roma, căci ea este mama popoarelor și posedă toate ținuturile. Așa cum, de exemplu, coloniile se numesc „fiice", așa sunt popoarele supuse Romei ca membrii unei familii supuse mamei: într-o altă versiune a imaginii, regii popoarelor, adică „fiii", se desfrânează cu această mamă. *Apocalipsa* continuă (18, 2 și urm.):

… A căzut! A căzut Babilonul cel mare și a ajuns locaș demonilor, închisoare tuturor duhurilor necurate și închisoare tuturor păsărilor spurcate și urâte. Pentru că din vinul aprinderii desfrânării ei au băut toate neamurile…

315 Astfel, această mamă nu devine doar mama tuturor ororilor, ci de fapt recipientul tuturor relelor și nelegiuirilor. Păsările sunt imagini sufletești[12]; ele se referă, așadar, la toate sufletele celor blestemați și la spiritele rele. Mama devine tărâmul de jos, însăși cetatea celor blestemați. O recunoaștem în imaginea arhaică a femeii șezând pe fiară[13] pe Echidna sus-menționată, mama tuturor grozăviilor infernale. Babilonul este imaginea „teribilei" mame, care corupe cu o ispită diavolească toate popoarele la desfrânare și le îmbată cu vinul ei (fig. 56). Băutura amețitoare se află aici într-o legătură strânsă cu desfrâul, căci ea este tot un simbol libidinal, așa cum am văzut deja în paralela cu focul și soarele.

316 După căderea și blestemul Babilonului găsim în *Apocalipsă* (19, 6 și urm.) imnul care ne conduce de la jumătatea de jos la cea de sus

[11] *Apoc*. 17, 15. (*N.t.*)

[12] În tărâmul de jos babilonian, de exemplu, sufletele poartă un veșmânt înaripat, așa ca păsările. Vezi *Epopeea lui Ghilgameș*.

[13] Într-un evangheliar din Brügge din secolul al XIV-lea se află o miniatură în care „femeia", încântătoare ca Maica Domnului, se află cu jumătate din trupul ei într-un dragon.

Fig. 55 Noe în arcă. Altar din email al lui Nikolaus din Verdun (1186), biserica mânăstirii Klosterneuburg lângă Viena.

a mamei, unde poate deveni acum posibil tot ce ar fi imposibil fără a se evita incestul:

… Aliluia! pentru că Domnul Dumnezeul nostru, Atotțiitorul, împărățește. Să ne bucurăm și să ne veselim și să-I dăm slavă, căci a venit nunta Mielului[14] și mireasa Lui s-a pregătit. Și i s-a dat ei să se înveșmânteze cu

[14] În grecește τὸ ἀρνίον, micuțul berbec. Diminutiv al neuzitatului ἀρήν = berbec. (La Theophrastus el apare în semnificația de „vlăstare tinere". Cuvântul înrudit ἄγνις denumește o festivitate care se celebra anual în Argos în amintirea lui Linos, la care se cânta bocetul numit λίνος întru jelirea lui Linos, cel sfâșiat de câini, băiețelul nou-născut al lui Psamathe și al lui Apollo. Mama își părăsise copilul de teama tatălui ei Krotopos. Însă Apollo a trimis ca răzbunare un dragon, pe Poine, în țara lui Kropotos. Oracolul din Delfi a poruncit ca moartea lui Linos să fie jelită în fiecare an de către femei și fecioare. Și lui Psamathe îi revenea o parte din ceremonialul de veneraţie. Jeluirea lui Linos este, așa cum arată Herodot (II, 79, pp. 215 și urm.), analoagă tradiției feniciene, cipriote și egiptene de jelire a lui Adonis (Tammuz). În Egipt, arată Herodot, Linos se numește Maneros. Brugsch (*Religion und Mythologie der alten Ägypter*, p. 13)

vison curat, luminos, căci visonul sunt faptele cele drepte ale sfinților. Și mi-a zis: Scrie: Fericiți cei chemați la cina nunții Mielului!…

317 Mielul este fiul omului, care serbează cununia cu „femeia". Mai întâi nu este clar cine este femeia. *Apocalipsa* (21, 9 și urm.) ne arată însă care este mireasa, „femeia Mielului":

… Vino să-ți arăt pe mireasa, femeia Mielului.[15] Și m-a dus pe mine, în duh, într-un munte mare și înalt și mi-a arătat cetatea cea sfântă, Ierusalimul, pogorându-se din cer, de la Dumnezeu. (Cf. fig. 50)

318 Din acest pasaj ar trebui să ne lămurim, având în vedere toate cele menționate mai sus, că cetatea, mireasa cerească, făgăduită aici fiului, este mama, respectiv imago-ul matern.[16] În Babilon, ca să vorbim ca în *Epistola către Galateni* (4, 21 și urm.), femeia roabă

este de părere că numele de Maneros provine de la strigătele egiptene de jale „*maa-n-chru*", „vino la chemarea mea". Particularitatea lui Poine este că le smulge tuturor mamelor copiii din pântece. Acest ansamblu de motive îl găsim din nou în *Apocalipsa*, 12, 1 și urm., unde este vorba despre femeia care purta cunună de stele și sta să nască, iar copilul ei este amenințat de un balaur, dar este răpit în Ceruri. Uciderea copiilor pe vremea lui Irod este o antropomorfizare a acestei imagini arhaice (cf. Brugsch, *Die Adonisklage und das Linoslied*). Dieterich (*Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums*, pp. 117 și urm.) trimite pentru explicitarea acestui pasaj la mitul lui Apollo și Python, pe care îl redă în felul următor (după Hyginus): „Lui Python, fiul pământului, marele dragon …, i se prezisese că fiul lui Leto îl va ucide. Leto rămăsese grea de la Zeus: Hera face însă în așa fel încât Leto să nu poată naște decât acolo unde nu bat razele soarelui. Dar când Python observă că Leta e gata să nască, începe s-o urmărească, spre a o ucide. Boreas o poartă însă pe Leto la Poseidon. Acesta o duce la Ortygia și acoperă insula cu valurile mării. Python nu o găsește pe Leto, așa că se întoarce în Parnas. Leto naște pe insula Ortygia înălțată de Poseidon. În cea de-a patra zi după naștere, Apollo se răzbună, se duce degrabă în Parnas și îl ucide pe Python.

15 *Apoc*. 21, 2: „Și am văzut cetatea sfântă, noul Ierusalim, pogorându-se din cer de la Dumnezeu, gătită ca o mireasă, împodobită pentru mirele ei."

16 Legenda lui Shaktideva din *Somadeva Bhatta* povestește că eroul, scăpând cu bine după înghițirea de către un pește gigantic (teribila mamă), vede în cele din urmă cetatea de aur și se cunună cu iubita lui prințesă (Frobenius, *loc. cit.*, p. 175).

Fig. 56 Marele Babilon. Gravură în aramă a lui Burgkmair la *Noul Testament* (Augsburg, 1523).

este alungată, pentru a o obține aici, în Ierusalimul ceresc, cu atât mai sigur pe mama-mireasă. Este o dovadă de cea mai fină intuiție psihologică faptul că Părinții Bisericii, care au formulat canonul, nu au lăsat să se piardă *Apocalipsa*. Ea este o adevărată mină de aur pentru formarea de simboluri, esențială creștinismului primitiv.[17]

[17] În *Faptele lui Toma* (sec. al II-lea) apocrife, biserica este concepută ca mama-soție feciorelnică a lui Hristos. Într-o invocare a apostolului, se zice:

Celelalte atribute care i-au fost date Ierusalimului ceresc fac indubitabilă semnificația sa de mamă:

Și mi-a arătat, apoi, râul și apa vieții, limpede cum e cristalul și care izvorăște din tronul lui Dumnezeu și al Mielului. Și în mijlocul pieței din cetate, de o parte și de alta a râului, crește pomul vieții, făcând rod de douăsprezece ori pe an, în fiecare lună dându-și rodul; și frunzele pomului sunt spre tămăduirea neamurilor. Niciun blestem nu va mai fi.[18]

319 Întâlnim în acest pasaj simbolul apei, pe care l-am găsit, atunci când l-am menționat pe Ogyges, în legătură cu cetatea. Semnificația maternă a apei (fig. 57) se numără printre interpretările cele mai clare ale unor simboluri din sfera mitologică[19], așa cum spuneau cei din vechime: ἡ θαλασσα — τῆς γενέσεως σύμβολον

„Vino, sfânt nume al lui Hristos, care ești mai presus decât toate numele.
Vino, putere a celui mai înalt și har suprem.
Vino, tu, cel care dăruiești binecuvântarea supremă.
Vino, mamă, cea plină de grație.
Vino, economie a bărbăției.
Vino, femeie, care dezvălui ascunsele mistere…“ etc.
Într-o altă invocare, se spune:
„Vino, har suprem.
Vino, soție (literal: comunitate) a bărbatului,
Vino, femeie care știi misterul Celui Ales…
Vino, femeie, care arăți lucrurile ascunse
Și revelezi lucrurile indicibile, porumbel sfânt, care zămislești păsările în cuib de gemeni.
Vino, mamă tainică…“
(Conybeare, *Die jungfräuliche Kirche und die jungfräuliche Mutter*, p. 77.) Relația cu mama este indubitabilă (fig. 61), la fel este și conceperea mamei ca soție. „Comunitatea bărbatului“ ne indică motivul permanentei convietuiri. „Păsările în cuib de gemeni“ ne trimit la vechea legendă după care Isus și Toma ar fi fost gemeni. Este vorba de o concepție care își are originile în Egipt despre Isus și Ka-ul său. (Vezi *Pistis Sophia*.)

[18] *Apoc*., 22, 1 și urm.

[19] Cf. aici Freud, *Interpretarea viselor*; și Abraham, *Traum und Mythus*, pp. 22 și urm.

Fig. 57 Izvorul vieții. Icoană din Școala de la Constantinopole (sec. al XVII-lea).

(marea — simbolul genezei). Din apă vine viața[20], de acolo vin și cei doi zei care ne interesează aici cel mai mult: Cristos și Mithra; cel

[20] *Is.* 48, 1: „Ascultați aceasta, voi, cei din casa lui Iacov, care purtați numele lui Israel, voi cei ieșiți din sămânța lui Iuda…" [În germ.: „aus den Wassern Judas" = din apele lui Iuda, *N.t.*]

din urmă s-a născut, conform descrierilor, lângă un râu, Hristos și-a aflat „renașterea“ în Iordan, în afară de aceasta el este născut din Πηγή, „sempiterni fons amoris“[21], Maica Domnului, pe care legenda păgâno-creștină a făcut-o nimfa izvorului. Întâlnim „izvorul“ și în mitraism: o inscripție panonică de consacrare este „Fonti perenni“. O inscripție din Apulum este consacrată lui „Fons aeternus“.[22] În persană, Ardvîçûra este izvorul cu apa vieții. Ardvîçûra este o zeiță a apelor și a dragostei (așa cum este Afrodita „cea născută din spuma mării“. În *Vede*, apele se numesc *mâtritamâh* = cele mai materne. Tot ce-i viu se înalță, aidoma soarelui, din apă și se scufundă pe înserate din nou în ea. Născut din izvoare, din râuri și din mări, omul ajunge când moare la apele Styxului, pentru a porni în „călătoria, noaptea, pe mare“. Acele ape negre ale morții sunt ape ale vieții, moartea cu îmbrățișarea-i rece este pântecele mamei; așa cum marea înghite, ce-i drept, soarele, dar îl naște din nou din pântecele-i matern. Viața nu cunoaște moarte:

> În val de viață, în viscol de fapte,
> Sui, cobor în vînt,
> Prin toate mă cern!
> Leagăn și mormînt,
> Un ocean etern,
> O pînză-n schimbare,
> O viață-dogoare…[23]

Proiecția imagoului matern asupra apei îi conferă acesteia un șir de calități numinoase, respectiv magice, așa cum sunt ele proprii mamei. Un bun exemplu este simbolistica apei baptismale a bisericii (fig. 58). În vise și fantasme, marea sau orice apă mai mare înseamnă inconștientul. Aspectul matern al apei coincide cu natura inconștientului în măsura în care acesta (mai cu seamă la bărbat) poate fi privit ca mama sau ca matricea conștiinței. Astfel, și inconștientul

[21] [Izvorul etern al dragostei.] Wirth, *Aus orientalischen Chroniken*.
[22] [Izvorului peren — izvorul etern.] Cumont, *Textes et monuments* I, pp. 106 și urm.
[23] *Faust*, Partea întîi, *ed. cit*., „Noapte“, p. 14. (*N.t.*)

are — dacă este interpretat pe planul subiectului[24] —, ca și apa, semnificație maternă.

Un simbol matern aproape la fel de frecvent ca apa îl constituie 321
lemnul vieții (ξύλον ζωῆς) și pomul vieții. Pomul vieții este, desigur, mai întâi un arbore genealogic roditor, deci un soi de străbună, de întemeietoare a unui neam. Numeroase mituri indică proveniența omului din arbori; multe arată cum eroul este închis în arborele matern, așa ca Osiris cel mort în planta *erica*, Adonis în mirt etc. (cf. fig. 64). Numeroase zeități feminine au fost venerate ca arbori, de aici cultul pădurilor și al copacilor sacri. De aceea este de înțeles că Attis se castrează sub un molid, adică o face din pricina mamei sau în legătură cu mama. Iunona din Thespiae era o ramură de copac, cea din Samos o scândură, cea din Argos o coloană, Diana din Caria era o bucată necioplită de lemn, Atena din Lindos — o coloană netezită. Tertullian o numește pe Ceres de pe Pharos „rudis palus et informe lignum sine effigie" [un stâlp rudimentar și o bucată de lemn informă fără efigie]. Athenaeus remarcă despre Latona de la Delos că este ξύλινον ἄμορφον, o bucată de lemn informă. Tertullian numește o Palas atică „crucis stipes", stâlp de cruce (sau catarg). Simplul stâlp de lemn (cf. fig. 59) este, după cum o indică deja numele (stâlp, *palus*, φάλης), falic[25]. Φαλλός este un stâlp, ca lingam cultic este cioplit mai ales din lemn de smochin, ca și statuile priapice romane. Φάλος înseamnă o proeminență sau un element ornamental adăugat la coif, numit ulterior κῶνος. Φάλληνος are, trecând prin φαλλός, semnificația „de lemn"; φαλ- άγγωμα = tăvălug; φάλαγξ = o bârnă rotundă; aceeași denumire o are dispozitivul de luptă macedonian care se remarcă prin puterea violentă de șoc; iar falanga[26] se numește tot φάλαγξ. Mai intră acum

[24] Referitor la termenul „planul subiectului", vezi cartea mea *Tipuri psihologice*, în Jung, *Opere complete*, vol. 6, „Definiții", Editura Trei, București, 2004, par. 792, p. 481, trad. de Viorica Nișcov.

[25] Și *coni* în loc de coloane, ca în cultul lui Kypris (Afrodita), al lui Astarte etc.

[26] Referitor la simbolistica falangei trimit la expunerile despre dactili [par. 180–184 ale acestei cărți]. Mai menționez aici dintr-un mit bakairi următoarele: „Nimagakaniro a înghițit două oase de falange de bakairi, din care erau multe în casă, întrucât Oka le folosea pentru vârfurile săgeților sale și omora mulți

Fig. 58 Cristelniță anglo-saxonă din Kilpeck, Anglia (sec. al XII-lea timpuriu).

bakairi, a căror carne o mânca. De la falange, și numai de la ele, nu de la Oka, a rămas femeia grea“ (Frobenius, *loc. cit*., p. 236).

în discuție și φαλός, cu semnificația de sclipitor, strălucitor. Rădăcina indogermană este *bhale* = a fi plin, a se umfla.[27] Cine nu se gândește la Faust?

Ah! crește! fulgeră în mâna mea![28]

Aceasta este simbolistica „arhaică" a libidoului, care arată cât de 322
nemijlocită este legătura dintre libido și lumină. Niște legături similare găsim și în invocațiile lui Rudra în *Rigveda:*

1, 114, 3. Fie ca noi să obținem favoarea ta prin venerarea ta divină, tu, Rudra, cel ce ești stăpânul bărbaților, o tu, cel ce urinează (cel ce binecuvântează cu urină, cel cu puternică sămânță); …

4. Îl chemăm spre ajutor aici jos pe Rudra cel înflăcărat (cel scânteietor), cel ce săvârșește jertfa, cel ce se rotește (ce călătorește pe cer într-un arc), vizionarul…

2, 33, 5. … cel ce picură dulceață (cel binevoitor?), cel ce se lasă lesne chemat, cel roșu-maroniu, cel dotat cu coif frumos, să nu ne lase în seama geloziei (a invidiei).

6. M-a fericit taurul unit cu Marut, cu forța viguroasă de viață pe care i-am implorat-o; …

8. Pentru taurul roșiatic-maroniu, pentru cel alb-sclipitor, fac să răsune puternic (?) un puternic cântec de slavă; cinstește-l pe cel înflăcărat cu venerație, noi cântăm ființa sclipitoare (numele măreț?) a lui Rudra.

14. Fie ca lancea (săgeata) lui Rudra să se abată de la noi, fie ca marea (greaua) dizgrație a sclipitorului să treacă pe lângă noi; slăbește-ți arcurile ferme (sau săgețile dure?) pentru principi, tu, cel ce binecuvântezi (cu urină), tu (cel viril), milostivește-te de copiii și nepoții noștri…[29]

Aspectele cele mai diferite ale celui cu vitalitate psihică, ale „celui 323
ce acționează cu o eficiență extremă", ale conceptului de mana

[27] Alte exemple în acest sens la Prellwitz, *Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache.*

[28] [Cf. par. 180 al acestui volum.]

[29] Siecke, *Der Gott Rudra im Rig-Veda*, pp. 237 și urm.

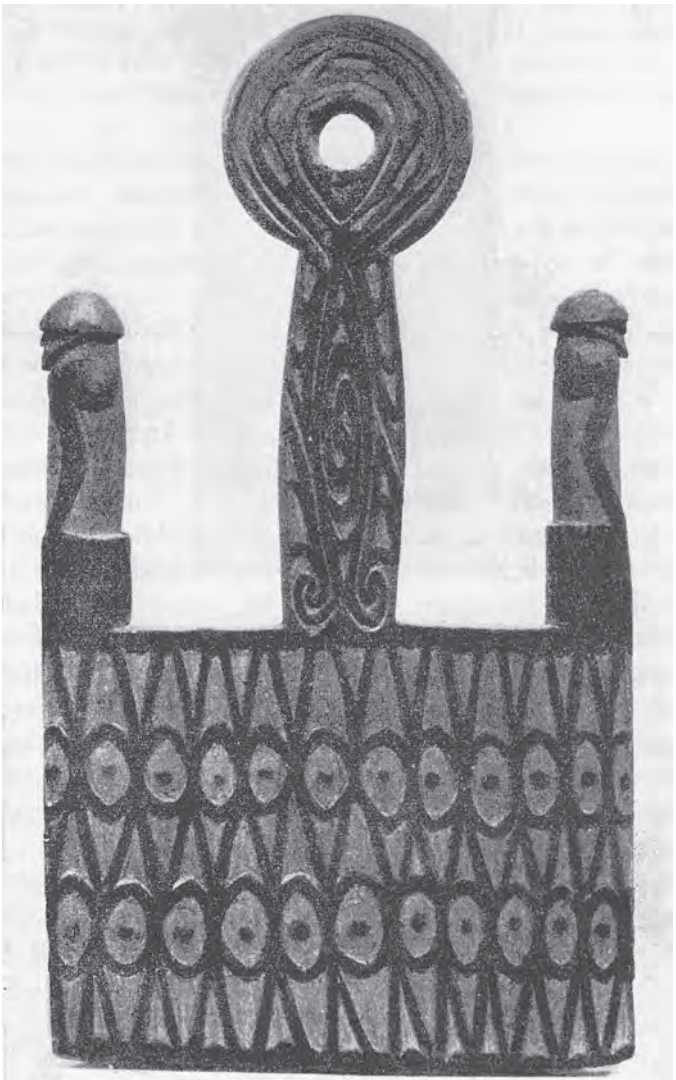


Fig. 59 Cuier falic. Piesa centrală: probabil simbol solar. Sculptură în lemn; Noua Guinee.

personificat se unesc aici în figura lui Rudra: soarele înflăcărat, alb-sclipitor, frumosul coif, taurul viril și urina (*urere* = a arde).

Nu numai zeii, ci și zeițele sunt, privind din perspectiva dinamicii 324
lor, simboluri ale libidoului. Libidoul se exprimă în parabola soarelui, a luminii, a focului, a sexualității, a rodniciei și a creșterii. Așa se face că și zeițele au, după cum am văzut, simboluri falice, când acestea doar sunt în esență de natură bărbătească. O cauză principală este aceea că, așa cum în bărbat sunt ascunse elemente feminine (fig. 60), tot așa sunt ascunse în femeie elemente masculine.[30] Feminitatea copacului care reprezintă zeița (fig. 62) este amestecată cu o simbolistică falică, așa cum o arată, de pildă, arborele genealogic care crește din trupul lui Adam. În cartea mea *Psihologie și alchimie* am reprodus dintr-un manuscris de la Vatican imaginea unui Adam, în care arborele corespunde lui *membrum virile*. Astfel, arborelui îi este inerent, ca să zicem așa, un caracter bisexual. Acesta este sugerat prin faptul că în latină substantivele care denumesc arborii au terminația masculină și genul feminin.[31]

Un caracter hermafrodit[32] similar îl are pomul în următorul vis 325
al unei tinere: *Se afla într-o grădină, iar acolo a văzut un pom exotic ciudat, cu flori sau fructe stranii, roșietice, cărnoase, a rupt din ele și a mâncat. Spre groaza ei, a simțit că au otrăvit-o.*

Existau anumite dificultăți de natură sexuală în căsnicia 326
visătoarei, iar drept urmare, fantezia ei începu să fie preocupată de un tânăr din anturajul ei de cunoștințe. Este pomul care se afla deja în paradis și care a jucat pentru primii părinți un rol asemănător celui din acest vis. Este arborele libidoului, care reprezintă în acest caz atât latura feminină, cât și pe cea masculină, căci exprimă pur și simplu tipul relației dintre cei doi.

O ghicitoare norvegiană sună astfel: 327

[30] Cf. în acest sens teoria anima-animus din scrierile mele mai târzii.

[31] *Smochinul* este arborele falic. Remarcabil este faptul că Dionysos a plantat un ficus la intrarea în împărăția lui Hades, așa cum se puneau falusuri pe morminte. Chiparosul consacrat zeiței Afrodita, lui Kypris, a devenit semn al morții, căci era pus la ușa casei mortuare.

[32] Referitor la hermafroditism, cf. [Jung,] *Psihologie și alchimie* [Registrul tematic].

Fig. 60 Zeiță în lingam. Cambodgia (sec. al XIV-lea).

Pe Billinsberg se află un copac,
El picură peste o mare,
Crengile sale strălucesc ca aurul;
Asta nu o s-o ghicești tu azi.

328 Fiica soarelui adună seara crengile de aur, care s-au rupt din minunatul stejar.

Amarnic plânge micuțul soare
În livada de meri.
Din pom a căzut
Mărul de aur,
Nu plânge, soare micuț,
Dumnezeu face un altul, din bronz,
Din argințel.

Semnificația schimbătoare a pomului — soare, pomul para- 329
disului, mamă, falus — se explică din faptul că este un simbol libidinal și nu alegorizează un obiect concret anume. Astfel, un simbol falic nu semnifică organul sexual, ci libidoul, așa cum și acesta, acolo unde apare clar ca atare, nu se exprimă pe sine însuși, ci reprezintă un simbol pentru libido. Căci simbolurile nu sunt semne sau alegorii pentru un lucru cunoscut, ci ele încearcă să sugereze o stare de fapt doar puțin cunoscută sau chiar necunoscută. *Tertium comparationis* al tuturor acestor simboluri este libidoul. Unitatea de sens rezidă doar în parabola libidoului. Sensului clar și concret al lucrurilor i se pune capăt în acest domeniu. Unica realitate aici este libidoul, a cărui esență o aflăm numai prin efectul pe care îl produce asupra noastră. Așadar, nu mama reală, ci libidoul fiului este cel al cărui obiect a fost mama cândva. Noi luăm simbolurile mitologice mult prea concret și ne mirăm la fiecare pas de contradicțiile interminabile ale miturilor. Uităm însă tot mereu că forța inconștient creatoare este cea care se ascunde în imagini. Dacă se spune deci: „mama lui era o vrăjitoare rea", traducerea sună astfel: fiul nu este capabil să desprindă libidoul de imago-ul matern; el suferă de rezistențe, întrucât are o fixație asupra mamei.

Simbolistica apei și a copacului, care îi sunt date cetății ca 330
atribute suplimentare, trimit tot la acel libido care este ancorat inconștient în imago-ul matern. *Apocalipsa* lasă să răzbată dorul de mamă în anumite pasaje importante.[33] Și așteptarea lui Ioan al Apocalipsei se sfârșește cu mama: καὶ πᾶν κατάθεμα οὐκ ἔσται ἔτι, „Niciun blestem nu va mai fi" [22, 3]. Nu vor mai fi niciun păcat, nicio izgonire, nicio dezbinare cu sine însuși, nicio vină, nicio frică de moarte și nicio durere a despărțirii, căci prin cununia

[33] Relația fiului cu mama a fost baza psihologică a multor culte. Pe Robertson (*Die Evangelien-Mythen*, p. 36) l-a frapat relația lui Hristos cu Mariile. El emite ipoteza că această relație trimite probabil la un mit vechi „în care un zeu palestinian, poate cu numele de Ioshua, apare în relațiile alternante de iubit și de fiu față de o Marie mitică — o fluctuație naturală în teosofia mai veche și care apare, cu diferite devieri, în miturile despre Mithra, Adonis, Attis, Osiris și Dionysos; toți sunt puși în relație cu zeițe-mamă, și fie cu o soție, fie cu un alter ego feminin, în măsura în care mama și soția sunt uneori identificate."

mielului este unit fiul cu mama-soție și astfel este atins stadiul final de beatitudine. Acest simbol se repetă în *nuptiae chymicae*, *coniunctio* a alchimiei.

331 Astfel, *Apocalipsa* se stinge în acel acord ce răsună într-o strălucire mistică, pe care intuiția poetică l-a perceput din nou două milenii mai târziu; este ultima rugăciune a „Doctorului Marianus“:

La salvatoare privire,
Blînd căindu-vă, priviți,
Spre-a deprinde-n mulțumire
Soarta celor fericiți!
Orice gînd, mai pur, se-nclină
Slujindu-te în tării!
Fecioară, Mamă, Regină,
Zee,-ndurătoare fii![34]

332 La vederea acestei frumuseți și măreții a sentimentului se ridică o întrebare principială: oare concepția cauzală pe care o reprezintă Freud este corectă, și anume că formarea de simboluri se poate explica numai prin împiedicarea tendinței primare de incest, fiind, prin urmare, un simplu produs substitutiv? „Interdicția incestului“ care acționează aici nu este în sine un fenomen primar, ci depinde de sistemul mult mai important de clase de căsătorie primitive, care constituie, la rândul său, o necesitate vitală a organizației tribale. Așadar, este vorba mai degrabă despre fenomene ce pot fi explicate teleologic decât despre pure cauzalități. În afară de aceasta, trebuie să subliniem că mai cu seamă mitul solar arată în ce măsură dorința „incestuoasă“ nu se sprijină pe coabitare, ci pe ideea ciudată de a redeveni copil, de a se întoarce sub protecția parentală, de a ajunge înapoi înăuntru în mamă, pentru a fi din nou născut de ea. Însă în drumul spre acest țel stă incestul, adică nevoia de a ajunge pe o cale sau alta din nou în trupul mamei. Una dintre căile cele mai simple ar fi de a fecunda mama, pentru a se produce, identic cu sine însuși,

[34] *Faust*, Partea a doua, *ed. cit.*, „Munți cu prăpăstii“, p. 247. (*N.t.*)

din nou pe sine. Aici intervine opreliștea prin interdicția incestului, drept care miturile soarelui sau ale renașterii inventează toate analogiile posibile ale mamei, pentru a lăsa libidoul să se reverse în forme noi, împiedicându-l astfel în mod eficient să regreseze într-un incest mai mult sau mai puțin real. Un mijloc este, de exemplu, ca mama să fie metamorfozată într-o altă făptură sau să fie întinerită[35], pentru a o face să dispară din nou după ce s-a produs nașterea, adică să se transforme la loc. Ceea ce se caută nu este coabitarea incestuoasă, ci renașterea. Piedica pusă prin interdicția incestului face ca fantezia să fie cu atât mai inventivă: se încearcă, de pildă, ca mama să rămână grea printr-o magie a fecundării. Succesul tabuului incestului și al încercărilor de depășire a lui este exercițiul fanteziei, care produce treptat, prin crearea de posibilități, piste pe care poate activa libidoul. Astfel, el este transferat, pe neobservate, în forme spirituale. Este puterea care, „vrînd să facă răul"[36], creează viață spirituală; de aceea, acest drum este înălțat în religii la rang de sistem. Este astfel instructiv de văzut cum se străduiesc acestea să stimuleze traducerea simbolică.[37] Un exemplu adecvat ne dă în această privință

[35] Rank a arătat acest lucru cu niște exemplificări frumoase din mitul fecioarei-lebădă (*Die Lohengrinsage*).

[36] *Faust*, Partea întîi [„Odaia de studiu", *ed. cit.*, p. 29, *N.t.*].

[37] Muther (*Geschichte der Malerei* II, p. 355) spune în capitolul „Die ersten spanischen Klassiker" (Primii clasici spanioli): „Tieck scria odată: «Voluptatea este cel mai mare mister al ființei noastre, senzualitatea este prima roată care pune în mișcare mașinăria noastră. Ea rostogolește destinul nostru, urnindu-l din loc, și îl face voios și viu. Tot ceea ce visăm noi ca fiind frumos și nobil înșfacă ceva de aici. Senzualitatea și voluptatea sunt spiritul muzicii, al picturii și al tuturor artelor. Toate dorințele oamenilor se învârt în jurul acestui pol, ca țânțarii în jurul luminii care arde. Simțul frumosului și simțul artistic nu sunt decât alte dialecte și articulări. Ele nu denumesc altceva decât pulsiunea de voluptate a omului. Eu consider că până și evlavia este un canal derivat din pulsiunea simțurilor.» Aici este exprimat ceea ce nu trebuie să uităm niciodată când apreciem vechea artă bisericească: tendința de a șterge granițele dintre iubirea pământească și cea cerească, de a o transpune imperceptibil pe una în cealaltă, a fost dintotdeauna ideea conducătoare, mijlocul de mobilizare cel mai puternic al bisericii catolice." Aș dori să remarc aici că nu este posibilă o limitare prea strictă la sexualitate. Este vorba în principal despre pulsionalitatea primitivă, adică despre un libido *încă* insuficient diferențiat, care, ce-i drept,

Noul Testament: în discuția despre renaștere, Nicodim nu se poate abține să nu privească problema în mod realist:

> Cum poate omul să se nască, fiind bătrân? Oare poate să intre a doua oară în pântecele mamei sale și să se nască?[38]

333 Însă Isus încearcă să înalțe purificator viziunea senzorială a spiritului lui Nicodim, cufundat într-o dificultate materialistă, care îi spune în fond același lucru — și totuși nu același lucru:

> Adevărat, adevărat zic ție: de nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va putea să intre în împărăția lui Dumnezeu. Ce este născut din trup trup este; și ce este născut din Duh duh este. Nu te mira că ți-am zis: trebuie să vă nașteți de sus. Vântul suflă unde voiește și tu auzi glasul lui, dar nu știi de unde vine, nici încotro se duce. Astfel este cu oricine e născut din Duhul.[39]

334 A fi născut din apă înseamnă inițial: a fi născut din trupul mamei; a fi născut din duh înseamnă: a fi conceput de suflarea fecundatoare a vântului; despre asta ne învață și textul grecesc, în care duhul și vântul sunt redate prin același cuvânt πνεῦμα: τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμα ἐστιν ... τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ etc.

335 Această simbolistică este produsă de aceeași nevoie ca și legenda egipteană a vulturului care ar fi numai feminin și ar fi fecundat de vânt. Recunoaștem la baza acestor afirmații mitologice cerința: să spui despre mamă că nu este fecundată de un bărbat pe calea obișnuită, ci de o ființă pneumatică pe o cale neobișnuită. Această cerință se află într-o opoziție crasă cu adevărul empiric: de aceea, mitul este o adecvată punte pe baza unei analogii: se spune că a fost

recurge cu predilecție la forma sexuală. Voluptatea nu este nicidecum unica formă a „plinătății vieții". Există diferite pasiuni care nu se deduc din sexualitate.

38 *Ioan* 3, 4.

39 *Ioan* 3, 5 și urm.

un erou care a murit, dobândind astfel nemurirea. Necesitatea care creează această cerință este în mod evident o tendință de a merge dincolo de realitate: un fiu poate să se gândească desigur că un tată l-a conceput pe cale carnală, nu însă că el însuși își fecundează mama și că, identic cu sine, el face astfel să se renască el însuși într-o nouă tinerețe. Această din urmă idee este interzisă din cauza pericolului de regresie, fiind înlocuită de cerința de mai sus de a se exprima (în anumite condiții) simbolic asupra problemei renașterii. În ceea ce-i pretinde Isus lui Nicodim recunoaștem această cerință: nu gândi carnal, altminteri ești carne, ci gândește simbolic, atunci ești spirit. Este evident cât de educativă și de încurajatoare e această constrângere la ceea ce-i simbolic: Nicodim ar rămâne blocat într-un cotidian plat, dacă nu ar izbuti să se înalțe simbolic peste concreteța sa. Dacă ar fi fost un impostor cultural, s-ar fi izbit cu siguranță de iraționalitatea și irealismul acestor indicații și ar fi luat lucrurile literal, pentru a le respinge în final ca de neînțeles și imposibile. Cuvintele lui Isus au însă o mare sugestivitate tocmai pentru că exprimă adevăruri simbolice, care sunt înrădăcinate în structura psihică a omului. Adevărul empiric nu eliberează omul din constrângerea sa senzorială, căci el îi arată doar că lucrurile au fost dintotdeauna așa și că nici nu ar putea fi altminteri. În schimb, adevărul simbolic care pune apă în locul mamei, spirit sau foc în locul tatălui oferă o nouă declivitate libidoului captiv în așa-numita tendință de incest, îl eliberează și îl transpune într-o formă spirituală. Astfel, omul redevine, ca ființă spirituală, copil și se naște printre frații săi, însă mama lui este „comunitatea sfinților", biserica (fig. 61), iar cercul lui de frați este omenirea, cu care se unește din nou, moștenind în comun adevărul simbolic. Se pare că acest proces era deosebit de necesar pentru vremea în care a apărut creștinismul, căci în acea epocă lipsea în totalitate, ca urmare a contradicțiilor incredibile dintre sclavie și libertatea cetățeanului și a stăpânului, acea conștiință a apartenenței.

Când vedem cum se străduiește Isus să-l facă pe Nicodim să 336
accepte conceperea simbolică a lucrurilor, adică să admită un fel de acoperire cu un văl a stării reale a lucrurilor, și cât de important a fost pentru istoria civilizației că s-a gândit în acest fel și încă se

Fig. 61 Mater Ecclesia. Hildegard von Bingen, Scivias (sec. al XII-lea).

gândește astfel, nu prea înțelegem bine de ce se lovesc adesea de o puternică respingere eforturile psihologiei moderne legate de simbolistică. Transferarea libidoului din domeniul pur rațional în cel pur realist este și azi la fel de necesară cum a fost întotdeauna. Și asta nu pentru că raționalitatea și realismul ar fi câștigat mult teren (căci nu au făcut-o), ci pentru că păzitorii și conservatorii adevărurilor simbolice, și anume religiile, au pierdut din eficiență în fața științelor. Nici oamenii inteligenți nu mai înțeleg la ce ar folosi

adevărul simbolic, iar reprezentanții religiilor au omis să elaboreze o apologetică adecvată spiritului timpului. O persistență în purul concretism al dogmei sau o etică de dragul ei înseși sau chiar o simplă umanizare a făpturii lui Cristos, în legătură cu care se fac chiar și niște tentative biografice insuficiente, nu sunt o soluție. Adevărul simbolic este lăsat în ziua de azi fără apărare, pradă atacului gândirii științifice neadecvate acestui obiect, și se dovedește a fi, în stadiul lui actual, incapabil de a intra în concurență cu ea. Dar dovada adevărului nu există încă. Recurgerea exclusivă la credință este o *petitio principii* neputincioasă, căci tocmai evidenta improbabilitate a adevărului simbolic este cea care îi împiedică pe oameni să creadă în el. În loc să insiste asupra pretenției comode a credinței, teologii ar trebui să se străduiască mai degrabă, din câte mi se pare mie, să vadă cum se poate face ca această credință să fie posibilă. În acest sens ar trebui însă creată o nouă fundamentare a adevărului simbolic, și anume una care nu se adresează doar sentimentului, ci și rațiunii. Asta se poate însă numai dacă reușim să conștientizăm cum s-a întâmplat ca omenirea să simtă nevoia unor afirmații religioase improbabile și ce putea să însemne dacă esenței perceptibile și palpabile senzorial a lumii i se supraordona o altă realitate, una spirituală, constituită complet diferit.

Pulsiunile operează cel mai nestingherit atunci când nu există o 337
conștiință care intră în coliziune cu ele sau când o conștiință deja existentă stă total sub influența lor. Cea din urmă situație nu se mai întâlnește, ce-i drept, nici la omul primitiv, căci pretutindeni funcționează sisteme psihice care se află într-o anumită opoziție cu pulsionalitatea pură. Iar dacă tribul primitiv prezintă chiar și niște vagi urme de cultură, atunci găsim fantezia creatoare preocupată să producă analogii ale proceselor pulsionale, pentru a elibera libidoul din pura pulsionalitate, prin transferarea asupra unor reprezentări analoage. Aceste sisteme trebuie să fie astfel alcătuite, încât să ofere libidoului, ca să zicem așa, o declivitate. Căci libidoul nu acceptă orice, altfel l-am putea direcționa după plac asupra unui lucru. Acesta este însă cazul numai la procesele voliționale, și chiar și aici doar în măsură limitată. Libidoul este un *penchant* natural; el este ca

apa care trebuie să aibă o înclinație, o declivitate, ca să poată curge. Structura analogiilor este de aceea o problemă serioasă, căci, după cum am spus, ele trebuie să fie reprezentări care ademenesc libidoul. Cred că acest caracter special al lor constă în faptul că sunt arhetipuri, adică forme prezente universal și moștenite, care compun în totalitatea lor structura inconștientului. Când Cristos îi vorbește lui Nicodim despre duh și apă, acestea nu sunt niște reprezentări la întâmplare, ci unele tipice, care alcătuiesc din vechime *fascinosa*. El atinge arhetipul și, dacă e ca ceva să-l convingă pe Nicodim, atunci asta este, căci arhetipurile sunt acele forme sau albii de râu, în care s-a mișcat dintotdeauna fluxul evenimentului psihic.

338 Problema formării de simboluri nu se poate trata fără includerea proceselor pulsionale, căci din acestea provine forța motrice a simbolului. Iar simbolul însuși pierde orice sens, dacă nu are pulsiunea ca rezistență împotriva sa, după cum și pulsiunile neordonate ar fi numai cauza pierii omului, dacă simbolul nu le-ar da formă. De aceea este inevitabil să ne confruntăm cu una dintre pulsiunile cele mai puternice, și anume sexualitatea, căci majoritatea simbolurilor reprezintă mai mult sau mai puțin analogii ale acestei pulsiuni. Tratarea formării simbolurilor dinspre latura proceselor pulsionale corespunde unui mod științific de a privi lucrurile, care nu își arogă dreptul de a fi unicul posibil. Eu recunosc fără probleme că formarea simbolurilor poate fi explicată și din perspectivă spirituală. E nevoie pentru asta doar de ipoteza că „spiritul" este o realitate autonomă care dispune de acea energie specifică suficient de puternică pentru a frânge pulsiunile și a le sili să capete forme spirituale. Această ipoteză prezintă, ce-i drept, pentru punctul de vedere al științelor naturii niște dificultăți, dar în definitiv știm încă atât de puține despre natura psihicului, încât nu ne-am putea imagina că există vreun argument hotărâtor împotriva acestei presupuneri. În concordanță cu atitudinea mea empirică, prefer totuși să descriu și să explic, perfect conștient de unilateralitatea probabilă a punctului meu de vedere, formarea de simboluri ca pe un proces natural.

339 După cum am spus, sexualitatea joacă un rol însemnat în formarea simbolurilor, chiar și la cele religioase. Nu au trecut nici două

mii de ani de când cultul sexualității era în floare, mai mult sau mai puțin fățiș. Ce-i drept, aceia erau păgâni și asta era tot ce știau. Natura forțelor formatoare de simbol nu se modifică de la un veac la altul. Dacă ne-am făcut deja o impresie despre conținutul sexual al cultelor antice și dacă ne reprezentăm că trăirea unirii cu Dumnezeu era concepută de Antichitate ca un coit mai mult sau mai puțin concret, atunci nu ne mai putem imagina că forțele pulsionale ale fantasmei formatoare de simboluri s-ar fi schimbat brusc cu desăvârșire *post Christum natum*. Faptul că creștinismul primitiv s-a îndepărtat cu cea mai mare energie de orice natură și pulsionalitate, și mai cu seamă de sexualitate, prin tendința sa ascetică dovedește tocmai proveniența forțelor sale motivaționale. Nu este de aceea nicidecum de mirare că această transformare a lăsat urme considerabile în simbolistica creștină. Dacă lucrurile nu ar fi stat așa, această religie nici nu ar fi putut să transforme vreodată libidoul. Dar ea a reușit asta într-o măsură mare pentru că analogiile ei arhetipale sunt excelent acordate la forța pulsională care trebuie transformată. Mi s-a imputat grav că nu m-am sfiit să pun în relație chiar și imaginile spirituale cele mai sublime cu sfera așa-zis subumană. Pe mine mă interesa însă în primul rând înțelegerea reprezentărilor religioase, a căror valoare am înțeles-o prea profund pentru a le desființa cu argumente raționaliste. Ce vrem să facem, în definitiv, cu lucrurile incomprehensibile? Ne adresăm astfel numai acelora pe care nu îi interesează gândirea și înțelegerea. Recurgem la credința oarbă și o slăvim la maximum. Ceea ce obținem astfel înseamnă educarea în direcția lipsei de gândire și de spirit critic. Ce a putut face în Germania credința oarbă, predicată atât de mult timp, atunci când s-a desprins în sfârșit, în mod inevitabil, de dogma creștină ne-a fost demonstrat suficient de sângeros de istoria contemporană. Primejdia nu vine de la marii eretici și necredincioși, ci de la numeroșii gânditori mici, care știu doar să se țină de sofisme, iar apoi descoperă deodată cât de iraționale sunt toate aserțiunile religioase. Atunci cele pe care nu le înțelegem sunt lichidate rapid, iar astfel valorile înalte ale adevărului simbolic se pierd într-un mod irecuperabil.

Ce poate să facă un sofist cu dogma naşterii feciorelnice, cu moartea sacrificială, cu Trinitatea?

340 În ziua de azi, medicul psihoterapeut trebuie să le clarifice din nou pacienţilor lui cultivaţi principiile trăirii religioase şi chiar să le indice drumul care îi conduce acolo unde este posibilă o astfel de trăire. De aceea, dacă analizez ca medic şi cercetător al ştiinţelor naturii complicatele simboluri religioase şi le urmăresc înapoi până la originile lor, fac acest lucru numai cu scopul de a păstra prin raţiune valorile pe care le reprezintă şi de a aduce oamenii din nou în situaţia de a gândi simbolic, aşa cum încă mai puteau s-o facă gânditorii vechii biserici. Asta nu era nici pe departe o dogmatică seacă. Numai că, dacă se mai gândeşte aşa în ziua de azi, atunci este vorba de o gândire demodată şi ea nu mai ajunge până la omul modern. De aceea trebuie găsită pentru acesta o cale care să îi înlesnească să ia parte din nou cu spiritul său la conţinutul mesajului creştin.

341 Într-o epocă în care o mare parte a omenirii începe să dea deoparte creştinismul merită desigur să ne lămurim clar de ce a fost el acceptat de fapt. Motivul acceptării lui a fost acela de a scăpa de cruzimea şi inconştienţa Antichităţii. Dacă îl dăm deoparte, se instalează din nou vechea cruzime despre care istoria contemporană ne-a oferit deja o impresie ce nu mai poate fi ştearsă. Pasul într-acolo nu este un pas înainte, ci unul înapoi. Se întâmplă aşa ca la omul individual care renunţă la o formă de adaptare, fără a avea una nouă; el va păşi din nou regresiv, în mod inevitabil, pe un drum vechi, spre marele lui dezavantaj, căci lumea din jur s-a schimbat de atunci în mod esenţial. Aşadar, cel care, dezgustat de lipsa filosofică de temei a dogmaticii creştine şi de vidul religios al ideii unui Isus exclusiv istoric — despre a cărui persoană contradictorie noi ştim mult prea puţin, iar acest puţin ne mai şi derutează în judecata noastră omenească —, dă deoparte creştinismul şi astfel şi justificarea moralei, acela se află într-adevăr în faţa problemei antice a cruzimii. Doar am experimentat deja ce se întâmplă atunci când un întreg popor consideră masca morală ca fiind ceva prea stupid. Atunci bestia este lăsată în libertate şi o întreagă civilizaţie se prăbuşeşte în beţia depravării.

Există în ziua de azi o sumedenie de nevrotici care sunt așa nu- 342
mai pentru că nu știu de ce nu au voie de fapt să devină fericiți în maniera lor; ei nici măcar nu știu că asta e ceea ce le lipsește. În afara acestor nevrotici există mult mai mulți oameni normali — și anume oameni de bună calitate — care se simt îngrădiți și nemulțumiți, fiindcă nu mai au un simbol care să ofere o pistă libidoului lor. Pentru toți aceștia trebuie întreprinsă reducerea la faptele inițiale, ca ei să-și cunoască din nou personalitatea primitivă și să știe cum și unde trebuie pusă ea în calcul. Numai în acest mod se poate ca anumite cerințe să fie împlinite, altele să fie însă recunoscute și respinse ca injuste, întrucât sunt infantile. Noi ne închipuim că primitivismul nostru ar fi dispărut de mult și că nu mai există nici urmă din el. Am fost teribil de dezamăgiți în această privință. Răul a invadat cultura noastră mai mult ca niciodată. Această priveliște zguduitoare ne face să înțelegem cu ce se vedea confruntat creștinismul și ce se străduia el să reformeze. Acest proces reformator s-a produs într-adevăr în secolele ce au urmat și s-a desfășurat mai cu seamă inconștient. Dacă remarcam mai devreme [par. 106 al acestei cărți] că o astfel de transformare inconștientă a libidoului este lipsită de valoare etică și i-am opus creștinismul perioadei antice romane despre care este clar căror forțe ale imoralității și ale abrutizării li se împotrivea, atunci ar trebui să spun și că simpla credință nu mai este un ideal etic, căci ea înseamnă o transformare inconștientă a libidoului. Credința este o charismă pentru cel ce o deține; dar nu este o cale pentru cel care trebuie să înțeleagă un lucru înainte de a-l crede. Cel din urmă este un temperament despre care nu putem susține că e nevalid. Căci în definitiv crede și evlaviosul că Dumnezeu le-a dat oamenilor rațiunea, și anume că le-a dat-o pentru ceva mai bun decât minciuna și înșelăciunea. Cu toate că în mod natural și originar *credem* în simboluri, le putem însă și *înțelege*, ceea ce este singurul drum practicabil pentru cei cărora nu le este dată charisma credinței.

Mitul religios ne apare ca una dintre cuceririle cele mai mari și 343
mai importante care le dau oamenilor siguranța și forța de a nu fi zdrobiți de imensitatea universului. Privit din perspectiva realismului, simbolul nu este un adevăr exterior, dar el este adevărat din punct

de vedere psihologic, căci a fost și este puntea spre toate marile cuceriri ale omenirii.[40]

344 Adevărul psihologic nu exclude nicidecum unul metafizic. Însă psihologia ca știință trebuie să se abțină de la orice fel de afirmații metafizice. Obiectul ei sunt psihicul și conținuturile lui. Ambele sunt realități, căci ele acționează. Cu toate că nu dispunem de o fizică a sufletului și nici nu suntem capabili să îl privim pe acesta de la un punct arhimedic din afară și să-l apreciem de acolo, și de aceea nu știm nimic obiectiv despre el, ba mai mult, orice știință despre suflet este chiar el însuși — totuși el este experiența noastră directă de viață și de existență. El își este sieși experiența unică și directă și *conditio sine qua non* a realității subiective a lumii în genere. El creează simboluri, a căror temelie este arhetipul inconștient și a căror formă de apariție rezultă din reprezentările pe care le-a achiziționat conștiința. Arhetipurile sunt elemente structurale numinoase ale psihicului și dețin o anumită autonomie și energie specifică, datorită cărora ele pot atrage conținuturile conștiinței care li se potrivesc. Simbolurile funcționează ca *reformatori*, transpunând libidoul dintr-o formă „mai de jos" într-una superioară. Această funcție este atât de importantă, încât afectul îi acordă valorile cele mai înalte. Simbolul acționează sugestiv, convingător și exprimă totodată conținutul convingerii. El acționează convingător în virtutea numenului, adică energiei specifice proprii arhetipului. Trăirea celui din urmă nu este numai impresionantă, ci de-a dreptul „zguduitoare". Ea produce în mod natural credință.

345 Credința „legitimă" recurge mereu la trăire. Însă pe lângă ea există și o credință care se bazează exclusiv pe autoritatea tradiției. Putem considera și această credință ca fiind „legitimă", căci și puterea tradiției reprezintă o trăire a cărei importanță pentru continuitatea culturii este neîndoielnică. La această formă a credinței apare, ce-i drept, pericolul purei obișnuințe, al inerției spirituale și al persistenței automate și comode, care riscă să aducă o stagnare cu sine și deci un regres al culturii. Această dependență devenită mecanică

[40] Pentru semnificația funcțională a simbolului, cf. [Jung] *Despre energetica sufletului*, par. 88 și urm. [vezi *ed. rom. cit.*, *N.t.*].

merge mână-n mână cu o regresie psihică spre infantilitate, căci conținuturile tradiționale își pierd treptat sensul propriu-zis și mai sunt crezute doar formal, fără ca această credință să mai exercite vreo influență asupra vieții. Îndărătul ei nu mai rezidă niciun fel de forță de viață. Slăvita naivitate a credinței are doar atunci un sens, când sentimentul trăirii este încă viu. Dacă se pierde însă, atunci există pericolul ca această credință să mai însemne doar o dependență din obișnuință, infantilă, care înlocuiește efortul unei înțelegeri noi, ba chiar îl împiedică. Această situație mi se pare a fi cea din ziua de azi.

Întrucât la credință este vorba despre „noțiuni superioare" centrale și vitale, singurele care conferă vieții sensul necesar, psihoterapeutul este pus mai întâi în fața sarcinii de a înțelege el însuși simbolurile într-un mod nou, pentru a-și înțelege pacientul în efortul său compensator inconștient de a găsi un punct de vedere care să exprime totalitatea sufletului omenesc. 346

Să ne îndreptăm din nou spre autoarea noastră. 347

Viziunea orașului este urmată de cea a unui „pom conifer ciudat, cu crengi noduroase". Această imagine nu ni se mai pare stranie după ceea ce am aflat deja despre pomul vieții și asocierea lui cu mama, cetatea și apa vieții. Atributul „ciudat" exprimă probabil, ca în vise, o evidențiere, respectiv numinozitate specială. Din păcate, autoarea nu adaugă niciun material individual. Întrucât prin dezvoltarea ulterioară a viziunilor pomul sugerat deja în simbolisitca cetății este aici scos în mod special în evidență, mă văd nevoit să prezint încă un fragment din istoria simbolistică a pomului. 348

Din câte se știe, pomii au jucat dintotdeauna un rol important în cult și mit (fig. 62). Pomul tipic din mituri este pomul paradisului sau pomul vieții; cunoscuți sunt molidul lui Attis, pomul sau pomii lui Mithra, frasinul lumii yggdrasill din mitologia nordică etc. Atârnarea statuii lui Attis de un molid (fig. 120), spânzurarea lui Marsyas ce a devenit un motiv artistic renumit, atârnarea lui Odin de pom, sacrificiile gemanice prin spânzurare etc. ne arată că spânzurarea de pomul crucii nu este ceva unic în mitologia religioasă, ci face parte din același cerc de reprezentări ca și celelalte. În această 349

Fig. 62 Pomul vieții. Vas egiptean din bronz (dinastia a 26-a).

lume de reprezentări, crucea lui Hristos este pomul vieții și totodată lemnul morții (fig. 71). Așa cum se afirma în mituri proveniența omului din copaci, așa existau și obiceiuri de înmormântare în care

ei erau înmormântați în copaci găunoși, ceea ce explică folosirea până în ziua de azi a expresiei „Totenbaum" [„copac al morții"] pentru coșciug. Dacă ținem cont de faptul că pomul este cu preponderență un simbol matern (cf. fig. 62), atunci devine de înțeles sensul acestui mod de a înmormânta: *mortul este închis într-un fel în mamă întru renașterea lui* (fig. 64, 81 și 108). Întâlnim acest simbol în mitul lui Osiris care ne este transmis de PLUTARH[41]. Rhea este grea cu Osiris, dar e în același timp și cu Isis; Osiris și Isis se împreunează deja în pântecele matern. (Motivul „călătoriei, noaptea, pe mare" cu incest.) Fiul lor este Arueris, numit mai târziu Horus. Despre Isis se spune că este născută în „marea umezeală" (τετάρτῃ δὲ τὴν Ἶσιν ἐν πανύγροις γενέσθαι)[42]; despre Osiris se spune că un anume Pamyles din Teba ar fi auzit pe când se ducea să scoată apă o voce care i-a poruncit din templul lui Zeus să dea de veste că s-a născut μέγας βασιλεὺς εὐεργέτης Ὄσιρις (marele rege milostiv Osiris)[43]. În cinstea acestui Pamyles se celebrau pamiliile, care erau asemănătoare faloforiilor. Pamyles pare deci să fi fost inițial, similar lui Dionysos, un demon falic. Pamyles reprezintă ca falus forța creatoare, care scoate material din inconștient (și anume din apă), creând astfel zeul (pe Osiris) ca pe-un conținut conștient. Această corelație se poate înțelege și ca trăire individuală: Pamyles scoate apă. Actul este simbolic, respectiv el poate fi trăit ca arhetip: este o scoatere la suprafață din adâncuri; ceea ce este adus la suprafață este un conținut numinos ce fusese înainte inconștient, care ar fi în sine obscur, dacă nu ar fi tălmăcit de o voce de sus ca naștere divină. Acest tip se repetă în botezul în Iordan (*Matei* 3, 17).

Osiris a fost ucis viclenește de către zeul infernului Typhon, prin 350
închiderea într-o ladă, căreia i s-a dat drumul pe Nil, ajungând astfel în mare. Însă Osiris s-a împreunat în lumea de jos cu a doua sa soră, Neftis. Este clar cum se dezvoltă aici simbolistica: Osiris comite incestul în pântecele matern, înaintea existenței lui extrauterine; în moarte, cea de-a doua existență intrauterină, Osiris făptuiește din

41 *De Iside et Osiride.*
42 *Loc. cit.*, p. 20.
43 *Loc. cit.*, pp. 19 și urm.

nou un incest — de ambele dăți cu o soră, întrucât în Antichitatea timpurie căsătoria între frați nu numai că era tolerată, dar era de fapt nobilă. Zarathustra chiar *recomanda* căsătoria între rude.

351 Typhon cel rău îl ademenește cu șiretenie pe Osiris în ladă sau cutie: ceea ce este originar „rău" în om vrea să ajungă din nou înapoi în mamă, adică tendința incestuoasă față de mamă, interzisă de lege, este viclenia născocită, chipurile, de Typhon. Este de altfel demn de remarcat că tocmai răul este cel care vrea să-l ispitească pe Osiris în ladă, întrucât, în lumina teleologiei acestui motiv, a fi închis înseamnă latența dinaintea nașterii reînnoitoare. Răul, ca într-o recunoaștere a caracterului său incomplet, tinde către o renaștere capabilă de a desăvârși — „O parte-a puterii care, vrînd/ Să facă răul, face doar Binele oricînd"[44]. Este, în mod semnificativ, o viclenie: ca printr-o înșelăciune vicleană, omul vrea să-și însușească într-un fel renașterea, pentru a deveni, din nou, copil. Așa i se pare unei judecăți „raționale". Un imn egiptean[45] exprimă chiar o plângere împotriva mamei Isis, că îl trădează pe zeul Soarelui Ra: i se impută mamei ca rea-voință faptul că și-a alungat fiul și l-a trădat. Imnul descrie cum Isis a format un șarpe, l-a pus în calea lui Ra, iar șarpele l-a rănit pe zeul-Soare cu mușcătura sa veninoasă. Zeul nu s-a mai vindecat niciodată de la această rană, așa încât a trebuit să se retragă în cele din urmă pe spinarea vacii cerești. Vaca este însă zeița-mamă cu cap de vacă (fig. 63), așa cum Osiris este Apis. Mama este acuzată că ea ar fi pricina, că la ea ar trebui să ne refugiem pentru a ne vindeca de rana pe care ne-a produs-o chiar ea. Rana a apărut din faptul că incestul a fost tabuizat[46], iar astfel ni s-a curmat accesul la siguranța plină de speranță a copilăriei și a primei tinereți, la toate evenimentele inconștient pulsionale care îl fac pe copil să trăiască în

[44] *Faust*, Partea întîi [„Odaia de studiu", *ed. cit.*, p. 29, *N.t.*].

[45] Erman, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*, pp. 360 și urm.

[46] Trebuie să amintesc aici că eu leg de cuvântul incest încă o altă semnificație pe lângă cea care i-ar reveni propriu-zis termenului. Incestul este ceea ce tinde să se întoarcă în copilărie. Pentru copil încă nu se numește incest; numai pentru adultul care are o sexualitate complet dezvoltată, această tendință spre trecut devine incest, căci el nu mai este copil, ci dispune de o sexualitate care nu mai suportă de fapt o aplicare regresivă.

dependență de părinți și neîmpovărat de nicio responsabilitate. Aici trebuie să zacă multe amintiri afective ale perioadei animalice, în care încă nu existau niciun „tu trebuie să" și „tu ai voie să", ci totul era doar eveniment pur. Pare să nu-l fi părăsit încă pe individ amărăciunea profundă că odinioară o lege brutală l-a despărțit de posibilitatea de a se lăsa în voia pulsiunilor și de frumusețea naturii animale armonioase în sine însăși. Această despărțire s-a manifestat, printre altele, în interdicția incestului și în corelativele sale (legi matrimoniale, tabuuri alimentare etc.). Atâta timp cât copilul se află în acea identitate inconștientă cu mama, el este încă una cu sufletul animalic, adică la fel de inconștient ca și acesta. Dezvoltarea conștiinței duce în mod inevitabil la diferențierea nu numai de mamă, ci de părinți și de familie în general, iar astfel la o separare relativă de inconștient și de lumea instinctelor. Însă dorul după această lume pierdută continuă să dăinuie și ademenește omul tot mereu, când se cer niște eforturi dificile de adaptare, la ezitare și evitare, la regresie în preistoria infantilă, astfel producându-se apoi simbolistica incestuoasă. Dacă această ispită ar fi univocă, atunci o voință energică s-ar putea elibera de ea fără prea mare efort. Dar ea nu este clară, întrucât o nouă adaptare și orientare de o importanță vitală pot fi realizate numai atunci cu succes, când se desfășoară într-un mod care corespunde instinctelor. Dacă această corespondență lipsește, nu se realizează nimic durabil, ci un produs artificial, care este voit din răsputeri și care, în timp, se dovedește a fi incapabil să dăinuie. Omul nu se poate transforma în ceva din pură rațiune, ci numai în ceea ce este deja sădit în el ca posibilitate. Dacă o astfel de transformare devine necesară, atunci calea de adaptare de până acum, deteriorându-se treptat, este compensată inconștient prin arhetipul unei alte forme de adaptare. În cazul în care conștiința reușește să interpreteze într-un mod adecvat sensului și timpului arhetipul constelat, se produce o transformare viabilă. Astfel, cea mai importantă formă de relație din copilărie, și anume relația cu mama, este compensată prin arhetipul mamei, atunci când este indicată desprinderea de copilărie. Din interpretare rezultă, de exemplu, mama Biserică (fig. 61 [Mater Ecclesia]), ce s-a dovedit până acum plină

Fig. 63 Hathor cea cu cap de vacă.
Figură de bronz din serapaeum în Sakkara (perioadă târzie).

de succes. Dar, dacă și la această formă vor apărea fenomene de îmbătrânire, atunci o nouă interpretare ar deveni cu timpul inevitabilă.

352 Dacă survine o schimbare, forma anterioară nu-și pierde nicidecum forța de atracție: celui care se separă de mamă îi este dor să se întoarcă la ea. Dorul poate să devină o pasiune mistuitoare, care amenință tot ce se dobândise. În acest caz apare apoi „mama" pe de o parte ca țel suprem, pe de alta ca amenințarea cea mai periculoasă, ca „teribila" mamă.[47]

353 După ce călătoria, noaptea, pe mare, s-a sfârșit, lada lui Osiris este aruncată la țărm în Byblos și ajunge între crengile plantei *erica;* aceasta crește în jurul coșciugului și se înalță, devenind un copac splendid (fig. 64). Regele ținutului poruncește să i se pună copacul

[47] Cf. Frobenius, *loc. cit.*

sub acoperișul său, ca o coloană.[48] În această perioadă când Osiris este pierdut (solstițiul de iarnă) are loc, într-un obicei de milenii, jelirea zeului mort, și εὕρεσις (regăsirea) sa este o sărbătoare a bucuriei.

Typhon îmbucătățește cadavrul și împrăștie bucățile. Întâlnim 354
motivul îmbucătățirii în numeroase mituri solare[49], în contrast cu formarea copilului în trupul mamei. Într-adevăr, mama Isis caută bucățile cadavrului cu ajutorul lui Anubis, cel cu cap de șacal, pentru a-l recompune. Aici, mâncătorii nocturni de cadavre, câinii și șacalii, au ajutat și ei la recompunere, la reconstituire.[50] Acestei funcții a devorării cadavrelor îi datorează desigur și vulturul egiptean semnificația sa simbolică de mamă. În epoca persană primitivă, cadavrele erau aruncate afară la câini, spre a fi mâncate, așa cum și astăzi în Tibet sau în turnurile cu leșuri ale parșilor, înlăturarea mortului este lăsată în seama vulturilor. Persia avea obiceiul de a-i aduce muribundului un câine la pat, iar muribunul trebuia să-i dea o îmbucătură.[51] Tradiția vrea să spună în mod evident mai întâi că îmbucătura trebuie să fie a câinelui, pentru ca el să cruțe trupul muribundului, într-un mod asemănător în care Cerber este potolit de Heracle cu prăjitura de miere pe care i-o oferă în călătoria sa în infern. Însă, dacă ținem seamă de Anubis cel cu cap de șacal (fig. 65), care este de mare folos în recompunerea lui Osiris cel îmbucătățit, precum și de semnificația maternă a vulturului, atunci ne vine pe buze întrebarea dacă nu cumva această ceremonie se referă la ceva mai profund. Și pe Creuzer[52] l-a preocupat această idee, el ajungând

[48] Ceea ce amintește foarte mult de coloanele falice ridicate în templele lui Astarte. Într-adevăr, se pare, după una dintre versiuni, că soția regelui se numea Astarte. Acest simbol amintește de crucile numite în mod adecvat ἐγκόλπια (*enkolpia*), care ascund în ele o relicvă.

[49] Spielrein (*loc. cit*., pp. 359 și urm.) detectează la o bolnavă de demență numeroase utilizări ale motivului îmbucătățirii. Fragmente din diferite obiecte și materiale sunt „fierte" sau „arse". „Cenușa poate deveni om." Pacienta a văzut cum „copiii erau sfărâmați în sicrie de sticlă".

[50] Demeter aduna membrele lui Dionysos cel sfâșiat și îl recompunea.

[51] Cf. Diodorus, III, 62.

[52] *Symbolik und Mythologie der alten Völker* II, p. 212.

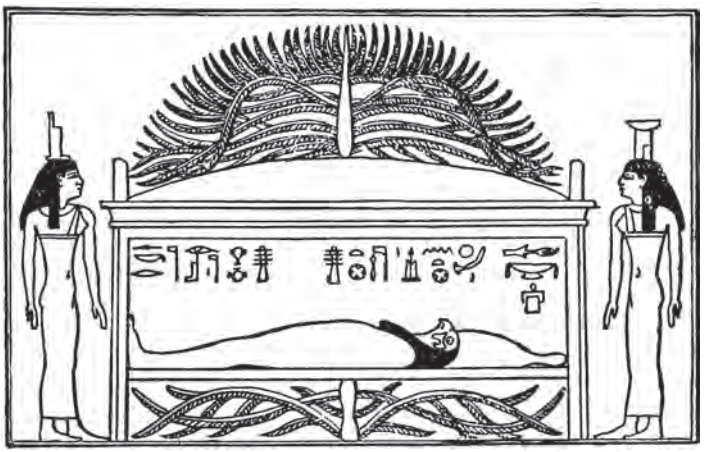


Fig. 64 Osiris în coșciugul din planta *erica*.
După un relief din Denderah (Egipt).

la concluzia că forma astrală a ceremoniei canine, și anume hva[53] în momentul poziției celei mai înalte a soarelui, s-ar afla în relație cu acest lucru; deci că aducerea câinelui ar avea o semnificație compensatoare, căci astfel moartea devine cea mai înaltă poziție a soarelui. Acest lucru este gândit pur psihologic, așa cum rezultă din situația absolut generală că moartea este concepută ca intrare în trupul mamei (pentru renaștere). În sprijinul acestei tălmăciri ar trebui să vină și funcția altminteri enigmatică a câinelui în *sacrificium Mithriacum*. Adesea se poate vedea cum pe monumente este reprezentat un câine sărind la taurul ucis de Mithra. Acest *sacrificium* este însă conceput atât de legenda persană, cât și de monumente și ca moment al supremei rodnicii. Probabil că cel mai frumos se exprimă această idee pe basorelieful mitraic de la Heddernheim (fig. 66). Pe una dintre părțile unei plăci mari de piatră (care se rotea odinioară) este reprezentată doborârea la pământ și sacrificarea stereotipică a taurului, pe cealaltă parte stau Sol cu un ciorchine de

[53] Cea mai strălucitoare stea; este situată în constelația Câinele Mare. (*N.t.*)

struguri în mână, Mithra cu cornul abundenței, dadoforii cu fructe, corespunzător legendei că din taurul mort iese la iveală întreaga rodnicie: din coarne fructele, din sânge vinul, din coadă grânele, din sămânță soiurile de vite, din nas usturoiul etc. Pe deasupra acestei scene stă Silvanus cu animalele pădurii care răsar din el.

În acest context, câinelui i-ar putea foarte bine reveni semnifi- 355
cația presupusă de Creuzer. Cap de câine, așa ca Anubis, are și Hecate, zeița infernului. Pentru îndepărtarea ciumei i se aduceau sacrificii canine (ea fiind *canicula*). Relația ei cu zeița lunii ne face să presupunem semnificația ei de promotoare a creșterii. Hecate este prima care îi vestește lui Demeter că fiica ei a fost răpită, amintind astfel de rolul lui Anubis. Așa ca lui Hecate, i se aduc jertfe de câini și Eileithyiei, zeița nașterii. Câinele este și un însoțitor permanent al zeului medicinei Asklepios [Esculap], care, când era om, chiar a reînsufleți un mort și a fost lovit de trăsnet ca pedeapsă. Aceste contexte explică următorul fragment din Petronius: „Valde te rogo, ut secundum pedes statuae meae catellam pingas… ut mihi contingat tuo beneficio post mortem vivere."[54]

Să ne întoarcem la mitul lui Osiris! În ciuda reconstituirii ca- 356
davrului realizate de Isis, reînsuflețirea reușește numai incomplet, în măsura în care falusul lui Osiris nu poate fi refăcut; el fusese mâncat de pești. Lipsește astfel forța de viață.[55] Osiris se împreunează, ce-i drept, încă o dată cu Isis ca umbră, însă rodul este Harpocrate, care era slab „la membrele inferioare", adică, după semnificația lui γυίον, la picioare. În imnul menționat mai sus, Ra este rănit de

[54] *Satyricon*, cap. 71. [„Te rog mult să pictezi la piciorul statuii mele un cățel… ca să îmi fie hărăzit să trăiesc datorită ție după moarte."]

[55] Frobenius (*loc. cit.*, pp. 393 și urm.) remarcă faptul că zeii focului (eroii solari) duceau adesea lipsa unui membru. El menționează următoarea paralelă în acest sens: „Așa cum zeul îi smulge aici căpcăunului [uriașului] un braț, așa îi smulge Odiseu nobilului Polyphem un ochi, după care soarele se cațără misterios la cer. Oare această aprindere a focului și smulgerea brațului se află în relație între ele?" Este vorba în primul rând despre o mutilare, apoi despre o mișcare de rotație, pe care Frobenius o pune desigur corect în legătură cu sfredelirea focului la producerea lui. Mutilarea este o castrare în cazul lui Attis, iar la Osiris este ceva asemănător.

Fig. 65 Zeul Anubis cu cap de șacal se apleacă asupra unui mort. Mormânt de la Der-el-Medineh, Teba (Egipt).

șarpele lui Isis tot la picior. Ca organul aflat cel mai apropiat de pământ, piciorul reprezintă și în vise relația cu realitatea terestră și are adesea o semnificație zămislitoare, respectiv falică.[56] Οἰδίπους (*oedipus* = picior umflat) este suspect în această privință. Osiris, chiar dacă acum ca umbră, echipează soarele cel tânăr, pe fiul său Horus, pentru lupta cu Typhon. Osiris și Horus corespund simbolismului tată–fiu menționat la început. Osiris este flancat de o figură bine făcută și de o figură urâtă, și anume de Horus și de Harpocrate, care apare de cele mai multe ori ca schilod, adesea schimonosit până la grotesc. Nu este improbabil ca motivul celor doi frați atât de diferiți între ei să fie legat de cunoscuta reprezentare primitivă după care placenta este fratele geamăn al nou-născutului.

357 Osiris se amestecă în tradiție cu Horus. Hor-pi-chrud, așa cum sună numele propriu-zis al celui din urmă[57], se compune din *chrud* = copil și *hor* (de la *hri* = pe, peste, deasupra) și înseamnă „copilul care vine pe deasupra", ca soarele care urcă, față de Osiris, care personifică soarele care coboară, soarele „la apus". Astfel, Osiris

[56] Cf. Aigremont, *Fuß- und Schuhsymbolik und —Erotik*.

[57] Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, p. 354.

și Horpichrud sau Horus sunt o ființă, ba soț, ba fiu al aceleiași mame. Chnum-Ra, zeul-Soare din Egiptul de jos, înfățișat ca berbec, o are alături, ca zeitate locală feminină, pe Hatmehit, care poartă peștele pe cap. Ea este mama și soția lui Bi-neb-did (berbec, numele local al lui Chnum-Ra). În imnul lui Hibis este invocat Amon-Ra:

Berbecul (*Chnum*) tău zăbovește în *Mendes*, unit ca zeitate cvadruplă în Thmuis. Este Falusul stăpânul zeilor. Se bucură taurul (adică soțul) mamei lui la vacă (*ahet*, la mamă), iar bărbatul fecundează prin sămânța sa (*Ka-mutef*).[58]

În alte inscripții[59], Hatmehit este numită direct „mama lui *Mendes*". (*Mendes* este forma grecească a lui Bi-neb-did: berbec.) Ea și este invocată ca „cea bună", cu sensul secundar de *ta-nofert*, ca „femeie tânără. Vaca, în calitatea ei de simbol matern (fig. 94), o găsim la toate formele și variantele posibile ale lui Hathor-Isis (fig. 63) și mai cu seamă la Nun cel feminin (o paralelă cu el fiind zeița ancestrală Nit sau Nêith), materia umedă primordială, care este de natură masculină și feminină deopotrivă. De aceea Nun este invocat astfel[60]: „Amon, apele primordiale…[61], cel ce ființează dintru început." El este numit tatăl taților, mama mamelor. Acestui fapt îi corespunde invocarea laturii feminine a lui Nun-Amon, adică Nit sau Nêith: 358

Nit, bătrâna, zeița mamă, stăpâna lui Esne, tatăl taților, mama mamelor, asta este gândacul și vulturul, ființarea dintru început.

Nit, bătrâna, mama (denumită prin vultur), care l-a născut pe zeul luminii Ra, care a fost cea dintâi să nască, atunci când nimic nu era care să nască.

[58] *Loc. cit*., p. 310.
[59] *Loc. cit*.
[60] *Loc. cit*., pp. 112 și urm.
[61] În Teba, unde zeul principal este Chnum, acesta reprezintă în componenta sa cosmogonică suflarea vântului, din care s-a dezvoltat ulterior „spiritul (πνεῦμα) plutind peste ape al zeului": imaginea primitivă a părinților cosmici, care zac lipiți unul peste celălalt, până ce fiul îi separă cu putere unul de celălalt.

Fig. 66 Fertilitatea care urmează sacrificiului mitraic.
Relief din Heddernheim.

Vaca, bătrâna, care a născut soarele și a sădit sămânța zeilor și a oamenilor.[62] (Fig. 67)

359 Cuvântul „nun" însumează noțiunile de tânăr, proaspăt, nou, precum și apa nouă provenind de la revărsările Nilului. La figurat, „nun" este folosit și pentru haotica apă primordială, în genere pentru materia primordială născătoare[63], personificată prin zeița Nunet. Din ea a rezultat Nut, zeița cerului, care este reprezentată cu un trup înstelat sau ca vacă cerească (fig. 68), tot cu un trup înstelat.

[62] Brugsch, *loc. cit.*, pp. 114 și urm.
[63] *Loc. cit.*, pp. 128 și urm.

Așadar, dacă zeul soarelui se retrage treptat pe spinarea vacii 360
cerești, atunci asta înseamnă: el intră înapoi în mamă, pentru a apărea iarăși din ea ca Horus. Dimineața, zeița este mamă, la amiază este soră-soție, iar seara din nou mamă, iar aceasta îl primește în pântecele ei pe cel mort.

Astfel se explică destinul lui Osiris: el intră în trupul mamei, în 361
ladă, în mare, în copac, în coloana lui Astarte, este îmbucătățit, format din nou și reapare în fiul său, Hor-pi-chrud.

Înainte de a pătrunde și în celelalte mistere pe care ni le dezvăluie 362
acest mit, mai e ceva de spus referitor la simbolul pomului. Osiris zace pe ramurile copacului[64], care îl înconjoară crescând în jurul său. Întâlnim adesea motivul încolăcirii și al cuprinderii (fig. 64), în mitul soarelui, respectiv al renașterii. Un exemplu este Frumoasa din pădurea adormită, apoi legenda despre fata[65] care este prinsă între scoarța copacului și lemn. O legendă primitivă relatează despre eroul solar și cum a trebuit el să fie eliberat dintre plantele agățătoare.[66] O fată visează despre *iubitul ei că a căzut în apă, ea încearcă să-l salveze, dar trebuie mai întâi să tragă algele și iarba de mare din apă, și abia apoi îl poate prinde*. Într-o legendă africană, personajul trebuie să fie mai întâi descâlcit din alge după fapta sa eroică. Într-o povestire polineziană, tentaculele unui polip uriaș se încolăcesc în jurul corabiei eroului. În jurul vasului lui Ra se încolăcește șarpele nopții în timpul călătoriei lui pe mare, noaptea. În prelucrarea poetică de către Sir Edwin Arnold a poveștii nașterii lui Buddha găsim, de asemenea, motivul încolăcirii:

> Queen Maya stood at noon, her days fulfilled,
> Under a Palso in the Palace-grounds,
> A stately trunk, straight as a temple-shaft,
> With crown of glossy leaves and fragrant blooms;

[64] Cf. motivul similar în povestea egipteană despre Bata. [Erman, *The Literature of the Ancient Egyptians*, p. 156.]

[65] Cântec sârbesc— la care se face referire în Grimm, *Deutsche Mythologie* II, p. 544.

[66] Frobenius, *loc. cit.*, pp. 271 și urm.

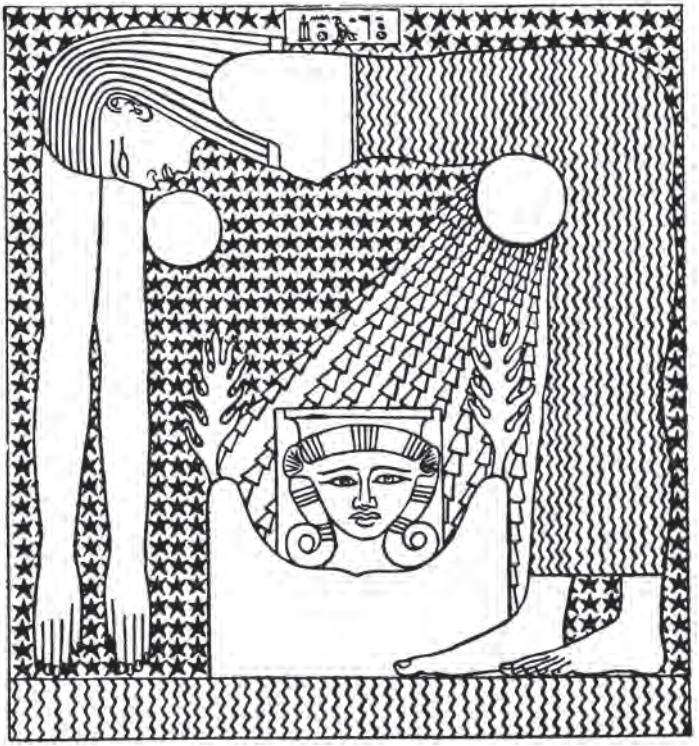


Fig 67 Nit, născând soarele. Relief egiptean.

And, — knowing the time come — for all things knew —
The conscious tree bent down its bows to make
A bower about Queen Maya's majesty;
And Earth put forth a thousand sudden flowers
To spread a couch; while, ready for the bath,
The rock hard by gave out a limpid stream
Of crystal flow. So brought she forth her child…[67]

[67] *The Light of Asia*, pp. 23 și urm. [Vezi traducerea în Anexe, *N.t.*] Cf. nașterea lui Aschanes germanic [Askanius], unde, de asemenea, stânca, arborele și apa iau parte la scena nașterii. Spitteler a folosit în *Prometheus* al său același

Un motiv foarte asemănător întâlnim în legenda cultului Herei 363
din Samos. În fiecare an, statuia „dispărea" din templu, era fixată la malul mării undeva pe un trunchi de *lygos*[68] și împresurată de ramurile acestuia (cf. fig. 64). Acolo era „găsită" și ospătată cu prăjituri de nuntă. Această sărbătoare a fost mai întâi un ἱερὸς γάμος (cununie cultică), deoarece în Samos circula legenda că Zeus ar fi avut la început o relație tainică de iubire, de lungă durată, cu Hera. În Plateea și Argos chiar alaiul de nuntă era reprezentat cu mireasa fecioară, cu ospățul de nuntă etc. Sărbătoarea avea loc în luna nunților Γαμηλιών (la începutul lunii februarie). Dar și în Plateea și Argos, statuia era dusă într-un loc izolat al pădurii, corespunzător întru câtva legendei din Plutarh că Zeus ar fi răpit-o pe Hera și apoi ar fi ascuns-o într-o peșteră din munții Kithairon. Din cele expuse de noi până acum trebuie să mai conchidem asupra unui lucru, și anume asupra magiei de reîntinerire care este legată de hieros gamos. Dispariția și faptul de a fi ascuns în pădure, în peșteră, la țărmul mării, încolăcit de *lygos*, indică moarte și renaștere. Perioada dinaintea începutului primăverii (timpul cununiilor) din Γαμηλιών era foarte adecvată în acest sens. Într-adevăr, Pausanias, II, 38, 2 relatează că Hera din Argos redevenea fecioară prin scăldatul anual în izvorul Kanathos. Importanța acestei băi este scoasă în evidență și prin relatarea că în cultul plateic al Herei Teleia, nimfele tritonice apăreau ca purtătoare de apă. În povestirea din *Iliada* în care este zugrăvit patul conjugal al lui Zeus pe Ida, citim:

„Zise, și-n brațe soția-și cuprinse născutul lui Cronos,
Glia cea sfîntă sub ei dă fragedă iarbă din sînu-i,
Proaspăt trifoiu parcă umed de rouă, șofran și zambilă,
Și pe-acest moale așternut, de iarbă și flori îndesite,

motiv al copacului iubitor, pentru a zugrăvi cum natura întâmpină „giuvaierul" adus pe pământ. Este un împrumut din legenda nașterii lui Buddha. Cf. „Om mani padme hum" = o, giuvaierul din lotus [Spitteler, *Prometheus und Epimetheus*, pp. 125 și urm.].

68 Αύγος este o salcie, în general orice ramură care se îndoaie și se poate împleti. λυγόω înseamnă a împleti.

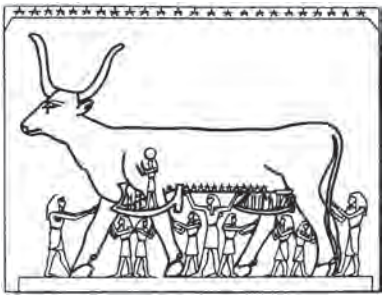


Fig. 68 Vaca cerească. Din mormântul lui Sethos I., Egipt.

Peste pământ se culcară și se înveliră c-un nour
Plin de lumină de aur, iar roua pica sclipitoare.
Astfel în tihnă dormea pe Gargaros părintele Zeus;
Dragostea, somnu-l învinse ținându-și în brațe soția."[69]

364 Drexler recunoaște în această descriere[70] o aluzie la grădina zeilor din vestul extrem, de la malul oceanului, reprezentare care ar fi preluată dintr-un imn prehomeric al hieros gamos-ului.[71] Acel tărâm vestic este țara soarelui apune, într-acolo se grăbesc să ajungă Heracle și Ghilgameș, acolo unde soarele și marea maternă se unesc într-o ceremonie de nuntă menită să întinerească pe vecie. Așadar, presupunerea noastră a unei legături a hieros gamos-ului cu un mit al renașterii s-ar putea confirma. Pausanias[72] menționează un fragment înrudit dintr-un mit, și anume că statuia lui Artemis Orthia

[69] Homer, *Iliada*, ESPLA, București, 1955, Cîntul XIV, vv. 340–349, trad. de George Murnu. (*N.t.*)

[70] În mod ciudat, chiar în acest loc (v. 288) se găsește descrierea Somnului așezat sus pe brad: „Se îndosise pe-acolo-ntre crengile bradului Somnul/ Și era tocmai ca pasărea cea cu viers dulce din plaiuri,/ Halchis numită de zei, de oameni numită Chimindis" [în trad. lui G. Murnu, *ed. cit.*, vv. 283–285, *N.t.*]. Acest motiv pare să țină de hieros gamos. Cf. plasa magică pe care Hefaistos o închide peste Ares și Afrodita când îi prinde *in flagranti*, imobilizându-i astfel spre râsul batjocoritor al zeilor.

[71] Vezi Roscher, *Lexikon* I, șp. 2102, 52 și urm.

[72] *Loc. cit.*, III, 16, 11, p. 231.

se mai numește și Lygodesma (prinsă de sălcii), întrucât a fost găsită într-o tufă de sălcii; relatarea lui pare să conțină o aluzie la ceremonialul grecesc al hieros gamos-ului în general, cu obiceiurile lui discutate mai sus.

Motivul „devorării" (fig. 69 și 70), pe care FROBENIUS l-a dovedit 365
a fi una dintre componentele cele mai regulate ale miturilor solare, este foarte apropiat de cele de mai sus (și ca figură de stil). „Balena-dragon" va „devora" mereu eroul. Devorarea poate fi și parțială. O fetiță de șase ani, căreia nu-i place să meargă la școală, visează că *în jurul piciorului ei se încolăcește un mare vierme roșu*. Ea manifestă, în ciuda a ceea ce s-ar aștepta, un interes delicat pentru acest animal. O pacientă adultă, care, drept urmare a unui transfer matern asupra unei prietene mai în vârstă, nu se poate despărți de aceasta, visează: *Se pregătește să treacă peste un pârâu lat. Nu există niciun pod pe-acolo. Însă ea găsește un loc pe unde îl poate traversa. Tocmai când este pe punctul să facă acest lucru, o apucă de picior un crab mare, care zăcea ascuns în apă, și nu îi mai dă drumul.*[73]

Și din punct de vedere etimologic este prezentă această imagine: 366
există o rădăcină indogermanică *vélu-*, *vel-*, cu semnificația de a înconjura, a învălui, a învârti, a întoarce. De aici sunt derivate: sanscr. *val*, *valate* = a acoperi, a înveli, a înconjura, a încolăci, *vallî* = plantă cățărătoare, *ulûta* = Boa constrictor = lat. *volûtus*, lit. *velù*, *velti* = a înfășura, slav. bis. *vlina* = germ. veche de sus *wella* = undă. De rădăcina *vélu* ține și rădăcina *vlvo* cu semnificația de înveliș, membrană a oului, uter. Sanscr. *ulva*, *ulba* cu aceeași semnificație. Lat. *volva*, *volvula*, *vulva*. Tot de *vélu* ține și rădăcina *ulvorâ* cu semnificația de câmp de cereale, înveliș de plantă. Sanscr. *urvárâ* = câmp cultivat. În zend. *urvara* = plantă. Aceeași rădăcină *vel* are și sensul de a clocoti, a fremăta. Sanscr. *ulmuka* = incendiu. Φαλέα, Félα got. *vulan* = a clocoti. Germ. veche și medie de sus: *walm* = arșiță, jăratic, dogoare.[74] (Este tipic că eroul solar pierde întotdeauna,

[73] Cf. în acest sens expunerile mele din *Despre psihologia inconștientului* [par. 123 și urm.].

[74] FICK, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen* I, p. 132.

Fig. 69 Demon care devorează soarele. Relief, estul Javei (sec. al XV-lea).

în stadiul de „involuție", părul din cauza arșiței.) Apoi, rădăcina *vel* o găsim ca „a răsuna"[75] și ca a vrea, a dori.

367 Motivul cuprinderii, al încolăcirii, al îmbrățișării este simbolistică maternă.[76] Copacii care devorează sunt totodată mame care nasc

[75] Cf. „Se-ntrece-n cântec vechiul soare" [Goethe, par. 235 al acestui volum].

[76] De motivul devorării ține pesemne și motivul „stâncilor care se lovesc între ele și apoi se distanțează din nou" (Frobenius, *loc. cit*., p. 405). Eroul trebuie să treacă cu corabia sa printre două stânci care se lovesc între ele. (Similar: uși care se închid, trunchi de copac care se îndoaie.) La trecere, coada păsării este de cele mai multe ori prinsă și smulsă (sau partea din spate a corabiei etc.): recunoaștem aici din nou motivul mutilării („smulgerea brațului"). Scheffel folosește această imagine în cunoscutul său cântec „Ein Harung liebt' eine Auster" etc. Finalul cântecului este că stridia îi prinde heringului [Harung = Hering, *N.t.*]

(fig. 76). Astfel, în legenda grecească μελίαι νύμφαι sunt frasinii, mamele neamului omenesc îndârjit. *Bundehesh* simbolizează primii oameni, pe Meschia și Meschiane, prin pomul Reivas. Materia pe care, conform mitului nordic, Dumnezeu a însuflețit-o când a creat omul este numită, ca *trê* = lemn, copac[77].[78] Amintesc și de ὕλη = lemn. În lemnul frasinului lumii, yggdrasil, se ascunde la sfârșitul lumii o pereche de oameni, din care descind apoi seminţiile lumii reînnoite.[79] În momentul sfârșitului lumii, frasinul lumii devine mamă protectoare, copac al morții[80] și al vieții, un ἐγκόλπιον.[81] Din această funcție de renaștere pe care o are frasinul lumii se clarifică și imaginea pe care o întâlnim în capitolul *Cărții egiptene a morților* intitulat „Poarta cunoașterii sufletelor Răsăritului“:

capul când îl sărută și i-l smulge. Porumbeii care îi aduc lui Zeus ambrozia trebuie să treacă printre stâncile care se lovesc între ele. După cum menționează Frobenius, stâncile sau peșterile care se deschid numai la rostirea unei formule magice se află în cea mai strânsă legătură cu motivul stâncilor care se lovesc între ele. Cea mai semnificativă în acest sens este o legendă sud-africană (Frobenius, p. 407): „Stânca trebuie să fie atunci chemată pe nume și să i se strige tare: «Stâncă Untunjambili, deschide-te, pentru ca să pot intra.» Stânca poate însă, dacă nu vrea să i se deschidă respectivului bărbat, să răspundă: «Stânca nu este deschisă de copii; ea este deschisă de rândunelele care zboară prin văzduh!» Remarcabil este că nu o forță omenească poate deschide stânca, ci doar o formulă magică — sau o pasăre. Chiar și această formulare spune că deschiderea stâncii este o întreprindere pe care nu o putem realiza cu adevărat, ci pe care doar ne dorim să o realizăm. „A dori“ [Wünschen] este în germana medie de sus deja „capacitatea de a crea lucruri extraordinare“. Pasărea reprezintă „ideea de dorință“.

77 Grimm, *loc. cit.*, I, p. 474.

78 La Atena exista un neam al Αἰγειροτόμοι, cei ciopliți din lemn de plop.

79 Herrmann, *Nordische Mythologie*, p. 589.

80 Vezi par. 349: expresia „Totenbaum“ („copac al morții“) pentru coșciug. (*N.t.*)

81 Triburile din Java obișnuiau să își pună statuia zeului lor într-o scobitură artificială de pom. În mitul persan, Haoma cel alb este un copac ceresc care crește în lacul Vourukasha; peștele Kharmâhî se rotește protector în jurul lui și îl apără de țestoasa lui Ahriman. El dăruiește viața veșnică, femeilor le dăruiește copii, fetelor soți, iar bărbaților cai. În *Mînôkhired*, pomul se numește „cel ce pregătește cadavrele“ (Spiegel, *Erânische Altertumskunde* II, pp. 114 și urm.).

Fig. 70 Leul care devorează soarele în alchimie.
Manuscris, Biblioteca abației St. Gallen (sec. al XVII-lea).

Eu sunt pilotul în chila sfântă. Sunt cârmaciul care nu-și permite nicio odihnă în corabia lui Ra[82]. Cunosc acel copac de culoarea verdelui smaragd, din al cărui mijloc se ridică Ra până la înălțimea norilor.[83]

368 Corabia și copacul (corabia morții și copacul morții [cf. sus par. 361]) sunt aici strâns reunite. Imaginea spune că Ra, născut din copac, s-a ridicat la înălțimi. În același mod se poate interpreta, desigur, reprezentarea pe basorelieful din Heddernheim a zeului solar Mithra, al cărui trup se înalță pe jumătate din vârful unui copac (fig. 77). În același chip este înfățișat pe alte monumente ca fiind băgat pe jumătate în stâncă, astfel fiind ilustrată nașterea din stâncă. Adesea, lângă locul de naștere al lui Mihtra se află un râu. Acestui conglomerat de simboluri îi corespunde nașterea lui Aschanes [Askanius], primul rege saxon, care crește din stâncile din

[82] Corabia solară, care conduce soarele și sufletul peste marea morții spre răsărit.
[83] Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, p. 177.

munții Harz aflate lângă o fântână arteziană[84] în mijlocul pădurii.[85] Găsim aici reunite toate simbolurile materne: pământ, lemn și apă. De aceea este foarte logic că în Evul Mediu i se adresau poetic copacului cu titlul onorific „doamnă". Tot așa, nu este de mirare că legenda creștină făcea din copacul morții (al crucii) lemnul vieții, pomul vieții, așa că Isus era reprezentat adesea ca fiind răstignit pe un pom al vieții înverzit și roditor (fig. 71). Această raportare a crucii la pomul vieții, care este atestată babilonic deja ca simbol de cult, o consideră și Zöckler[86], cel care a prelucrat istoria crucii, ca fiind foarte probabilă. Semnificația precreștină a simbolului (răspândit universal) nu contrazice această concepție, ba din contră, căci sensul său este viața. Nici faptul că apare crucea în cultul soarelui (aici crucea cu brațe egale și svastica în reprezentarea roții solare), precum și în cultul zeițelor dragostei nu contrazice nicidecum semnificația (istorică) de mai sus. Legenda creștină a făcut din plin uz de acest simbolism. Cunoscătorul istoriei artei medievale știe acea reprezentare în care crucea crește din mormântul lui Adam (fig. 72). Legenda spunea că Adam zăcea îngropat pe Golgotha. Seth plantase pe mormântul său o ramură din pomul paradisului, care a devenit copacul crucii și copacul morții lui Hristos.[87] După cum se știe, păcatul și moartea au venit pe lume din cauza culpei lui Adam, iar Hristos ne-a răscumpărat, prin moartea lui, de această vină. La întrebarea în ce a constat oare vina lui Adam trebuie spus că păcatul său impardonabil, care a trebuit ispășit prin moarte, a fost acela că a cutezat să mănânce din pomul paradisului.[88] O legendă iudaică zugrăvește care au fost urmările săvârșirii acestui fapt: unul căruia

[84] Similar *Is.* 51, 1: „Priviți la stânca din care ați fost tăiați și către cariera de piatră din care ați fost scoși." Alte documentări în: von Löwis of Menar, *Nordkaukasische Steingeburtsagen*.

[85] Grimm, *loc. cit.*, I, p. 474.

[86] *Das Kreuz Christi*, pp. 51 și urm.

[87] Legenda despre Seth se găsește la Jubinal, *Mystères inédits du XV. siècle*, vol. II, pp. 16 și urm., citat în: Zöckler, *loc. cit.*, p. 241.

[88] Copacii germanici sacri se aflau și ei sub legea unui tabu absolut: nu era voie să se rupă nicio frunză din ei, iar de pe jos nu era îngăduit să se culeagă nimic din ceea ce creștea pe aria până unde ajungea umbra lor.

Fig. 71 Hristos pe pomul vieții. Pictură, Straßburg.

i-a fost îngăduit să mai arunce o privire în paradis după căderea în păcat a văzut acolo pomul și cele patru fluvii. Pomul era însă uscat, iar între ramurile lui zăcea un copilaș. Mama rămăsese grea.[89]

[89] După legenda germană (Grimm, *loc. cit.*, II, p. 809) eroul mântuitor se va naște când pomul care crește acum ca o mlădiță plăpândă dintr-un zid va deveni mare și când din lemnul său va fi cioplit leagănul în care urmează să fie legănat eroul. Formula sună astfel (*loc. cit.*): „Să fie plantat un tei, care va da sus două

Această legendă demnă de remarcat corespunde tradiției iudaice 369
că Adam ar fi posedat încă înaintea Evei o femeie demonică pe nume Lilith, cu care se lupta pentru dominație. Această femeie s-a ridicat în văzduh căci a pronunțat numele magic al Domnului și s-a ascuns în mare. Însă Adam a constrâns-o să vină înapoi cu ajutorul a trei îngeri.[90] Lilith s-a transformat într-o nălucă sau o Lamia (fig. 73), care amenința femeile gravide și răpea pruncii din leagăn. Mitul paralel este cel al lamiilor, stafiile nopții care sperie copiii. Legenda originară a fost că Lamia l-a sedus pe Zeus, însă Hera cea geloasă a făcut în așa fel, încât Lamia să aducă pe lume numai copii morți. De atunci, Lamia cea mânioasă urmărește copiii și îi omoară oriunde apucă. Acest motiv revine adesea în basme, mama apărând de multe ori direct ca ucigașă[91] sau ca mâncătoare de oameni (fig. 74); o paradigmă germană este cunoscutul basm despre Hänsel și Gretel. Λαμία este numit și un pește marin mare, lacom[92], astfel fiind ridicată o punte spre motivul balenei-dragon prelucrat de Frobenius. Întâlnim aici din nou imaginea teribilei mame în forma peștelui vorace, o personificare a morții.[93] La Frobenius găsim numeroase

ramuri, din al căror lemn se va face *eine Poie (Boie)* [o copaie, o covată]: acel copil care va fi primul să șadă în ea este destinat să fie dus prin lance din viață în moarte, și astfel va aduce mântuirea.“ Și în legendele germanice, apariția evenimentului viitor se leagă, în mod remarcabil, de un copac care dă muguri. Cf. în acest sens denumirile lui Hristos de „lăstar“ sau „nuia“.

90 Aici se poate recunoaște, eventual, motivul „ajutorului dat de pasăre“. Îngerii sunt de fapt păsări. Cf. îmbrăcămintea de pene a sufletului din infern, „pasărea sufletului“; în *sacrificium Mithriacum* mesagerul zeilor („îngerul“) este un corb; mesagerul zeilor este înaripat. De altfel, în tradiția iudaică îngerii sunt masculini. Simbolul celor trei îngeri este important în măsura în care semnifică triada superioară, a aerului, respectiv a spiritului, în lupta cu o forță de jos, feminină. Cf. în acest sens explicațiile mele din „Contribuții la fenomenologia spiritului în basm“, par. 419 și urm., apărute în C.G. Jung, *Opere complete*, vol. 9/1, *Arhetipurile și inconștientul colectiv*, Editura Trei, București, 2014, trad. Daniela Ștefănescu și Vasile Dem. Zamfirescu.

91 Frobenius, *loc. cit.*, pp. 110 și urm.

92 Λαμός = gâtlej, cavernă, τὰ λαμία = abis.

93 Trebuie relevată relația apropiată dintre δελφίς = delfin, și δελφύς = uter. În Delfi se află abisul și trepiedul (δελφινίς = masă delfică cu trei picioare în formă de delfin). Cf. Melicertes pe delfin și jertfa arderii lui Melkarth.

Fig. 72 Crucea ieșind din mormântul lui Adam.
Portalul vestic al Catedralei de la Straßburg (cca 1280).

exemple în care monstrul a înghițit nu numai oameni (fig 74), ci și animale, plante, până și un întreg ținut, totul fiind apoi salvat de erou pentru o nouă naștere glorioasă.

370 Lamiile sunt stafii tipice ale nopții (coșmaruri)[94], a căror natură feminină este bogat documentată.[95] Particularitatea lor pretutindeni răspândită este că își călăresc victimele. Pandantul lor sunt caii fantomă care răpesc călărețul într-un galop nebunesc. Recunoaștem în aceste forme simbolice cu ușurință tipul visului urât, al coșmarului,

[94] „Nachtmahr", în forma învechită „Nachtmar" = stafie a nopții sau (într-un sens învechit) coșmar. (*N.t.*).

[95] Cf. înșiruirea amplă alcătuită de Jones, *On the Nightmare*.

devenit, deja prin încercarea lui Laistner[96], important pentru explicația basmelor. Călăritul capătă un aspect aparte datorită rezultatelor cercetărilor în domeniul psihologiei infantile: cele două lucrări competente în materie, a lui Freud și a mea[97], au dovedit pe de o parte semnificația sperieturii de cai, pe de alta caracterul aparent sexual al fantasmei călăritului. Elementul esențial ar fi aici *ritmul*, care dobândește abia în mod secundar o semnificație sexuală. Dacă luăm în considerare și aceste experiențe, atunci nu mai trebuie să ne surprindă atât de tare când aflăm că frasinul matern al lumii, yggdrasil, se numește în germană „Schreckroß" [calul groazei]. Cannegieter spune despre coșmaruri: „Abigunt eas *nymphas* (matres deas, mairas) hodie rustici *osse capitis equini tectis iniecto*, cujusmodi ossa per has terras in rusticorum villis crebra est animadvertere. Nocte autem ad concubia equitare creduntur et equos fatigare ad longinqua itinera."[98] Apropierea dintre coșmar [*Mar*] și cal pare, la prima vedere, a fi și una de ordin etimologic — *nightmare* și *mare* (engl.). Rădăcina indogerm. a lui *Mähre* [iapă; mârțoagă] este însă *mark*. *Mähre* este calul, în engl. *mare*, în germ. veche de sus *marah* (cal mascul) și *meriha* (cal femelă, iapă), în limbile nordice vechi *merr* (*mara* = coșmar), în anglosax. *myre* (*maira*). Cuvântul din franceză *cauchemare* vine de la *calcare* = a călca (cu sens iterativ, deci a păși), se spune și despre cocoșul care „calcă" găina (*Hahnentritt* [bănuțul din ou; literal: călcătura cocoșului]). Această mișcare este, de asemenea, tipică pentru coșmar, de aceea se spune despre regele Vanlandi: „Mara tradt hann", coșmarul l-a omorât, călcându-l în somn.[99] Un sinonim pentru *Alp* sau *Mar* [coșmar] este *Troll* [trol, gnom zburdalnic] sau „călcător". Această mișcare (*calcare*) este din nou

[96] Laistner, *Das Rätsel der Sphinx*.

[97] Freud, *Micul Hans* [vezi *ed. rom. cit.*], și Jung, *Despre conflictele sufletului infantil* [vezi *ed. rom. cit.*].

[98] *Epistola da ara ad Noviomagum reperta*, p. 25 (citat în: Grimm, *loc. cit*. II, p. 1041). „Țăranii alungă aceste duhuri feminine (mame, moire) cu un os dintr-un cap de cal, pe care îl aruncă pe acoperiș, și se pot adesea vedea astfel de oase aici la țară pe casele țărănești. Noaptea însă, când e vremea somnului, trebuie să meargă călare și să ostenească în călătorii îndelungi caii."

[99] Grimm, *loc. cit*. II, p. 1041.

demonstrată de experiența lui Freud și a mea legată de copii, la care pășirii sau „datului din picioare“ le revine o anume semnificație sexuală secundară, în vreme ce ritmul este, în mod evident, cea principală. La fel ca „Mara“ „pășește“ și „die Stempe“[100].

371 Rădăcina general ariană *mar* înseamnă a muri, de aceea *mara* = mortul/ moarta sau moartea. De aici rezultă *mors*, μόρος = destin (precum și μοῖρα?).[101] Din câte se știe, ursitoarele care stau sub frasinul lumii reprezintă destinul, ca Klotho, Lechesis și Atropos. Și la celți, conceptul de *fatae* trece în cel de *matres* și de *matronae*[102], care aveau la germani o semnificație divină. Un pasaj cunoscut din Iuliu Cezar ne relatează despre această semnificație a mamelor: „Ut matresfamiliae eorum sortibus et vaticinationibus declararent, utrum proelium committi ex usu esset, nec ne.“[103]

372 La etimologia lui *Mar* mai trebuie adăugat că în cuvântul franțuzesc *mère* se produce o apropiere fonetică puternică între mamă și *Mar*, ceea ce de fapt nu dovedește nimic din punct de vedere etimologic. În slavă *mara* este vrăjitoare, în pol. *mora* = coșmar. *Mor* sau *more* (germana elvețiană) înseamnă scroafă de prăsilă (e și cuvânt de ocară). În Boemia, *mura* înseamnă coșmar și fluture de noapte, sfinx. Această legătură ciudată se explică probabil prin faptul că fluturele este atât alegorie, cât și simbol al psihicului. Fluturii sfinx sunt fluturi care zboară seara și noaptea; ei vin în întuneric aidoma coșmarurilor. Trebuie menționat și că măslinul sfânt al Atenei se numea μορία, care este derivat din μόρος, destin. Halirrhotios a vrut să taie pomul, dar, în încercarea de a-l doborî, s-a omorât singur cu toporul.

373 Asocierea sonoră, întâmplătoare din punct de vedere etimologic, a lui *mar*, *mère* cu *Meer* [mare] și lat. *mare* este stranie. Oare să ne indice ea „marea imagine primordială“ a mamei, cea care a însemnat

[100] Grimm, *loc. cit.* [Stempe este un personaj mitologic sau de basm, *N.t.*]
[101] Cf. Herrmann, *loc. cit.*, p. 64, și Fick, *loc. cit.* I, pp. 284 și urm.
[102] Grimm, *loc. cit.* I, pp. 345 și urm.
[103] „… pentru ca mamele familiilor lor să îi lămurească prin sorți și oracole dacă este avantajos să pornească o bătălie sau nu“ (*De bello Gallico*, I, 50). Cf. în acest sens semnificația mantică a abisului delfic, a fântânii lui Mimir etc.

Fig. 73 Lamia răpește nou-născutul.
Friză din „Mormântul Harpiilor", Acropole din Xanthos.

pentru noi la început unicul univers, devenind apoi simbol al întregului univers? Despre mame [„mume"], GOETHE doar spune: „Cum chipurile-a toată făptura-n jur purced."[104] Nici creștinii nu puteau să n-o unească pe Maica Domnului din nou cu apa: „Ave maris stella" este începutul unui imn închinat Mariei. Probabil că este important faptul că cuvântul infantil ma-ma (sânul mamei) se repetă în toate limbile posibile și că mamele a doi eroi de religii se numesc Maria și Maja. Faptul că mama copilului este cal se vede cel mai clar în tradiția primitivă de a duce copilul în spinare sau de a-l ține călare pe șold. Odin era agățat de frasinul lumii, mama, „calul său de groază".

[104] [Cf. par. 299 al acestui volum, spre sfârșit.]

Fig. 74 Mama mâncătoare de oameni.
Amuletă șamanică din tribul tlingit, sud-estul Alaskăi (epoca modernă).

Am văzut deja că, în reprezentare egipteană, Isis, mama zeului, 374
i-a jucat zeului soarelui festa urâtă cu șarpele veninos; tot așa se comportă Isis în ceea ce ne relatează Plutarh, și anume într-un chip trădător față de fiul ei, Horus: acesta îl învinge pe Typhon cel rău, care l-a ucis mișelește pe Osiris. Însă Isis îl eliberează din nou. Horus, revoltat de ceea ce a pățit, o apucă pe mama lui și îi smulge podoaba regală de pe cap[105], drept care Hermes îi pune pe creștet un cap de vacă (fig. 63). Atunci, Horus îl înfrânge pe Typhon pentru a doua oară. Typhon este balaur în legenda grecească. Și fără această constatare este clar că lupta lui Horus e lupta tipică a eroului soarelui cu „balena-dragon". Despre acesta din urmă știm însă că reprezintă o imagine a teribilei mame, a abisului vorace al morții, în care oamenii sunt măcinați și îmbucătățiți[106] (fig. 74). Cel care înfrânge acest monstru și-a dobândit prin luptă o tinerețe nouă sau veșnică. Însă, în acest scop trebuie, sfidând toate pericolele, să coboare în pântecele monstrului[107] („călătoria în Infern") și să zăbovească un timp acolo jos („captivitatea în mare, noaptea").[108]

Lupta cu șarpele nopții înseamnă, prin urmare, înfrângerea 375
mamei, căreia i se atribuie o fărădelege infamă, și anume trădarea fiului. O confirmare deplină a acestor conexiuni ne-o dau fragmentele descoperite de George Smith ale epopeii babiloniene despre crearea lumii, care provin în cea mai mare parte din biblioteca lui Assurbanipal. Este posibil ca textul să fi fost conceput în epoca lui Hammurabi (2000 î.Cr.). Din această relatare a creației aflăm că Ea, cel care este deja cunoscut, fiul adâncului apei și al zeului înțelepciunii[109], l-a biruit pe Apsû. Apsû i-a creat pe marii zei. Așadar, Ea și-a înfrânt tatăl. Tiâmat însă avea gânduri de răzbunare. Atunci ea s-a pregătit pentru războiul împotriva zeilor:

[105] Plutarh, *De Iside et Osiride*, 19, 6, pp. 31 și urm.
[106] Cf. miturile exotice relatate în Frobenius (*loc. cit.*), în care pântecele balenei este pur și simplu tărâmul morților.
[107] Ține de particularitățile constante ale coșmarului că nu poate ieși din nou decât prin gaura pe unde intrase. Acest motiv face parte, în mod evident, din miturile renașterii.
[108] Frobenius, *loc. cit.*, pp. 264 și urm.
[109] Abis al înțelepciunii, fântână a înțelepciunii, izvor al fanteziei. Cf. mai jos.

Mama Hubor, cea care totul a plămădit,
A pus acolo și niște arme fatale, a născut șerpi giganți
Cu dinți ascuțiți, necruțători în orice privință (?);
Cu venin le-a umplut trupul în loc de sânge.

Pe uriașele salamandre furioase (?) le-a făcut ea să fie cumplite;
Le-a umplut de-o strălucire înspăimântătoare, au devenit mărețe (?)
Pentru ca cel ce le privea să piară de groază (?),
Trupurile lor să se cabreze, fără a o lua la fugă.

Ea a creat salamandre (?), balauri și monștri,
Uragane, câini turbați, oameni-scorpion.
Vijelii violente, oameni-pește și berbeci (?)
Cu arme necruțătoare, făr-de frică în luptă.
Puternice sunt poruncile ei (ale lui Tiâmat), nu le poți rezista…

După ce Tiâmat și-a săvârșit puternicu-i plan,
A scornit (?) apoi rele împotriva zeilor, a urmașilor ei;
Pentru a-l răzbuna pe Apsû, Tiâmat cu răutate a acționat…

Când Ea a auzit toate acestea,
S-a speriat, îndurerat, și trist s-a pus să cugete…

S-a înfățișat tatălui său, zămislitorul său Ansar,
Spre a-i relata tot ce urzise Tiâmat:

Tiâmat, mama noastră, ne este ostilă,
Ea a ținut o adunare, plină de mânie înverșunată.[110]

376 În cele din urmă, zeii îl mobilizează împotriva teribilei oștiri a lui Tiâmat pe zeul primăverii, Marduk, soarele cel învingător. Marduk

[110] După Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament* I, pp. 8, 9, 16, 18 și 19 [planșele I, II și IV].

se pregătește pentru luptă; despre arma morții pe care și-o făurește se spune:

El creă vântul cel rău, pe Imhullu, vântul dinspre sud și uraganul;
Vântul cel cât patru vânturi, vântul cel cât șapte vânturi, vântul cel învârtejit (?) și vântul cel funest (?).
Slobozi apoi vânturile pe care le crease, șapte la număr;
Spre a face ravagii în interiorul lui Tiâmat, ele o porniră în urma lui.

Apoi stăpânul slobozi ciclonul (?), marea sa armă
Și se ridică pe vântul vijelios, cel fără egal, cel înspăimântător.

Arma sa principală sunt vântul și o plasă pe care vrea s-o încolăcească în jurul lui Tiâmat. El se apropie de Tiâmat și o provoacă la lupta în doi.[111] 377

Atunci s-au întâlnit Tiâmat și înțeleptul (?) printre zei, Marduk,
Ridicându-se la luptă (?); apropiindu-se pentru bătălie:
Atunci stăpânul își aruncă plasa peste ea și o prinse;
Zvârli vântul Imhullu, care era în spatele lui, ca să dea năvală peste chipul ei.

Când Tiâmat își deschise gura, cât putu ea de tare (?),
El îl împinse pe Imhullu în ea cu putere, pentru ca buzele ei să nu se mai poată închide.
Îi umplu trupul cu vânturile turbate;
Interiorul ei fu cuprins de ele (?), iar gura-i se căscă larg.

El mânui lancea (?), îi zdrobi pântecele,
Interiorul i-l sfâșie, inima i-o despică,
O înfrânse și puse astfel capăt vieții ei;
Leșul i-l aruncă pe jos și-l călcă în picioare.

[111] „Atunci stăpânul se apropie, pândind mijlocul (?) lui Tiâmat…"

378 După ce Marduk o răpuse pe mamă, cugetă la creația lumii:

Atunci, stăpânul se odihni, privind la leșul ei,
Împărți apoi colosul (?), plănuind ceva inteligent;
O despică aidoma unui pește plat (?) în două părți[112],
O jumătate a ei o ridică și acoperi cu ea cerul.

379 În acest mod creă Marduk universul din mamă (fig. 117). Este evident că uciderea mamei balaur are aici loc sub aspectul unei fecundări a vântului cu sens negativ. Universul este creat din mamă, așadar cu libidoul luat de la mamă (prin jertfire) și prin împiedicarea regresiei care amenința să-l înfrângă pe erou. Va mai trebui să lămurim mai îndeaproape această importantă formulă în capitolul final. Și în literatura *Vechiului Testament* se găsesc paralele interesante la acest mit, după cum a dovedit-o Gunkel[113]. Astfel, în *Isaia* 51, 9 și urm. se spune:

Ridică-te, scoală-te, îmbracă-te cu tărie, braț al Domnului! Înalță-te ca odinioară, ca în veacurile trecute! N-ai zdrobit Tu pe Rahab și n-ai spintecat Tu balaurul? Nu ești Tu, oare, Cel ce ai secat marea și apele adâncului celui fără fund, Cel ce adâncimile mării le-ai prefăcut în cărare largă pentru cei răscumpărați ai Tăi?

380 Numele Rahab este folosit adesea în *Vechiul Testament* pentru Egipt, la fel și cuvântul balaur (în *Isaia* 30, 7, Egiptul este numit „Rahab cel adormit"); de aceea el trebuie să însemne ceva rău și ostil. Aici, Rahab apare ca bătrânul balaur, ca Tiâmat, împotriva forței malefice a căreia se ridică Marduk sau Iahve. Expresia „cei răscumpărați" se referă la evreii eliberați din sclavie, este însă și mitologică, în sensul în care eroul din interiorul balenei-dragon îi eliberează din nou pe cei înghițiți deja mai înainte (Frobenius, *loc. cit.*).

[112] Scindarea mamei, cf. Caeneus.
[113] *Schöpfung und Chaos*, pp. 30 și urm.

Psalmul 88, 11: 381

Tu ai smerit ca pe un rănit pe cel mândru…

Iov 26, 12 și urm.: 382

Cu puterea Lui El a despicat marea și cu înțelepciunea Lui a sfărâmat furia ei.
Suflarea Lui înseninează cerurile și mâna Lui străpunge șarpele fugar!

Gunkel îl echivalează pe Rahab[114] cu haosul, adică Tiâmat. 383 Balaurul Rahab apare și ca Leviathan, ca monstru al mării și ca personificare a mării:

Psalmul 73, 14 și urm.: 384

Tu ai despărțit, cu puterea Ta, marea; Tu ai zdrobit capetele balaurilor din apă;
Tu ai sfărâmat capul balaurului[115]; datu-l-ai pe el mâncare popoarelor pustiului.
Tu ai deschis izvoare și pâraie; Tu ai secat râurile Itanului.

O altă paralelă este *Isaia* 27, 1: 385

În ziua aceea Domnul se va năpusti cu sabia Sa grea, mare și puternică, asupra leviatanului, a șarpelui care fuge, asupra leviatanului, a șarpelui încolăcit, și va omorî balaurul cel din Nil.

În *Iov* 41, 1 și urm. întâlnim un motiv special: 386

Poți tu să prinzi leviatanul cu undița, ori să-i legi limba cu o sfoară?
Vei putea tu să-i vâri în nas o trestie sau să-i găurești falca cu cârligul?

[114] În traducerea germană a Bibliei, apare în ambele citate de mai sus (din *Psalmi* și *Iov*) și numele lui Rahab. (*N.t.*)
[115] Referirea este la Leviathan. (*N.t.*)

387 Întâlnim la Frobenius numeroase paralele ale acestui motiv cu miturile primitive, căci și în ele monstrul marin este prins cu undița.

388 Am văzut că interdicția incestului împiedică, la figurat, fiul să se producă iarăși pe sine prin mamă. Dar nu trebuie să fie produs din nou omul însuși așa cum este el sau să fie renăscut ca un tot reînnoit, ci eroul sau zeul este cel care, conform mitologiei, se reîntinerește. Aceste figuri sunt însă exprimate sau caracterizate de regulă prin simboluri ale libidoului (lumină, foc, soare etc.), așa încât impresia lăsată este că ar reprezenta energia psihică sau vitală. În fapt, ele personifică libidoul. Este o realitate confirmată prin experiență psihiatrică aceea că toate părțile psihicului, în măsura în care dețin o anume autonomie, au un caracter de personalitate, așa ca produsele scindării în isterie și în schizofrenie, ca „spiritele" spiriștilor, figurile din vise etc. Orice cantitate de libido scindată, adică orice complex, are sau este o personalitate (fragmentară). Așa arată lucrurile dacă le privim din perspectiva simplei observări. Dacă ajungem însă până la temeiul lucrurilor, atunci vedem că este vorba despre formațiuni arhetipale. Nu există argumente absolute împotriva ipotezei că figurile arhetipale dețin *a priori* caracterul lor de personalitate și nu au fost personificate abia secundar. Căci arhetipurile, dacă nu reprezintă niște corelații strict funcționale, se revelează ca δαίμονες, ca *agentia* personale. Ele sunt percepute mai întâi în această formă, și nu gândite, așa cum și-ar dori-o raționalismul să fie. Drept urmare, caracterul personalității omului rezultă doar într-o oarecare măsură, abia secundar, după cum o arată mitul, de la originea din eroi și zei, adică psihologic: conștiința personalității ia naștere din influența unor arhetipuri ale persoanelor.[116] Pentru susținerea acestei concepții s-ar putea aduce multe dovezi mitologice.

389 Cel care se transformă este în primul rând zeul, iar prin el ia și omul parte la transformare. Astfel formează Chnum, „modelatorul, olarul, constructorul"[117] pe roata olarului oul său (fig. 75), căci el este „creșterea nemuritoare, propria-i plăsmuire și propria-i

[116] Înfățișate în domeniul nostru prin cuaternitatea tată–mamă, naș–nașă, cea din urmă pereche corespunzând perechii divine.

[117] Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, p. 161.

Fig. 75 Formarea oului universal. Egipt.

naștere … creatorul oului ce a reieșit din apa primordială“[118]. În *Cartea morților* se spune: „Eu sunt șoimul măreț (adică zeul soarelui), care a apărut din oul său…“ Apoi: „Eu sunt creatorul lui Nun (haotica apă primordială), care și-a luat lăcaș în tărâmul de jos. Cuibul meu nu este văzut, iar oul meu nu se sparge.“[119] Un alt pasaj sună după cum urmează: „Acel zeu mare și splendid în oul său, care își este propriul zămislitor pentru ceea ce din el s-a ivit“[120] (fig. 109). De aceea zeul Nagaga-uer se și numește „marele cotcodăcitor“. (*Cartea morților* 81, 2, și 98, 2: „Eu cotcodăcesc [nagaga] ca gâsca și șuier ca șoimul.“)[121]

Transferul libidoului aflat în regresie asupra zeului permite 390
afirmația directă că este un zeu sau un erou cel care comite incestul.

[118] *Loc. cit.*, pp. 162 și urm.
[119] *Loc. cit.*, pp. 169 și 170.
[120] *Loc. cit.*, p. 170.
[121] *Loc. cit.*, p. 172.

În stadiul preliminar antic încă nu este nevoie de o altă simbolizare. Aceasta devine necesară abia atunci când afirmația directă începe să-l discrediteze pe zeu, ceea ce este, firește, cazul abia pe o treaptă morală superioară. Astfel, Herodot relatează:

Felul cum o sărbătoresc pe Isis în orașul Busiris l-am descris mai înainte. După jertfă, toți și toate — mai multe mii de oameni — se bat cu pumnii în piept. În cinstea cui se bat, n-am dezlegare să spun… Dar în Papremis, ca și în alte orașe, alături de jertfe se fac și slujbe religioase; la scăpătatul soarelui, câțiva preoți își fac de lucru pe lângă statuia zeului, în timp ce alții, cei mai mulți, așteaptă la intrarea templului cu ciomege de lemn în mână. Alți oameni, mai bine de o mie, stau învălmășiți în fața lor de partea cealaltă și rostesc rugăciuni, ținând și ei fiecare ciomege în mână. Statuia, care se află într-un mic chivot de lemn poleit cu aur, este dusă din ajun într-un alt sfânt lăcaș. Cei câțiva preoți, rămași lângă statuie, trag o căruță cu patru roate care poartă chivotul cu statuia, iar ceilalți, care așteaptă în fața propileelor, îi împiedică să intre în templu. Cei care stau și se roagă [de partea cealaltă], sărind în ajutorul zeului, îi ciomăgesc pe ceilalți, care se apără [la rândul lor]. Și atunci să vezi încăierare cu ciomegele: își sparg capetele, ba, după câte cred eu, mulți chiar mor din pricina rănilor. Egiptenii însă ziceau că nu moare niciunul. Cei din partea locului povestesc că sărbătoarea se ține din următoarea pricină: în acest templu locuia odată mama lui Ares. Zeul, care crescuse departe de ea și ajunsese la vârsta bărbăției, veni la templu s-o vadă. Cum nu-l mai văzuseră până atunci, slugile mamei sale nu l-au lăsat să intre, ci l-au alungat. El însă, întorcându-se cu oameni dintr-un alt oraș, a bătut bine slugile și a pătruns până la mama lui. De la această întâmplare se spune că se trage obiceiul bătăii cu ciomegele în ziua sărbătorii lui Ares.[122]

391 Într-un text piramidal, care zugrăvește lupta faraonului mort pentru supremația în cer, se spune:

[122] Herodot, *Istorii*, vol. I, Editura Științifică, București, 1961, Cartea a II-a, „Euterpe", pp. 159–160, trad. de Adelina Piatkowski (C. I și III) și Felicia Vanț-Ștef (C. II și IV). (*N.t.*)

Cerul plânge, stelele se cutremură, păzitorii zeilor se înfioară și slujitorii lor scapă cu fuga, atunci când îl văd pe rege ridicându-se ca duh, ca un zeu, care trăiește din tații săi și pune stăpânire pe mamele sale.[123]

Este clar că cei cucernici se ciomăgesc și, eventual, chiar se omoară 392
aici pentru participarea la misterul incestului divin[124]. Ei iau astfel parte, în felul lor, la acțiunile zeului.[125] Moartea lui Balder, analoagă celei a lui Osiris, prin rănirea cu ramura de vâsc, pare să necesite o explicație asemănătoare. În legendă se relatează cum toate făpturile au fost obligate să nu-i facă niciun rău lui Balder, numai vâscul a fost uitat, chipurile pentru că era prea tânăr. Dar ceea ce a tăiat Balder era tocmai ramura de vâsc. Vâscul este un parazit. Din lemnul unei plante parazitare sau agățătoare se lua bucata feminină de lemn la pregătirea ritualică a focului prin sfredelire[126], deci mama-foc. Pe „maerentakken", prin care frații Grimm presupun că se înțelege vâscul, se odihnește coșmarul [„die Mare"].[127] Vâscul era un leac contra infertilității.[128] În Galia, druidul avea voie să se urce pe stejarul sacru numai în cadrul unor ceremonii solemne, după săvârșirea sacrificiului, pentru a tăia acolo vâscul ritualic. Ceea ce crește în copac este copilul (fig. 76), care am fi noi înșine sub formă reînnoită și reîntinerită, și tocmai asta nu putem avea, căci se opune tabuul incestului. Vâscul care este încă prea tânăr devine primejdios pentru Balder. Vâscul, în aspectul său de parazit care crește pe copac,

[123] Citat în: Dieterich, *Mithrasliturghie*, p. 100.

[124] În legenda polineziană despre Maui se spune: eroul îi răpește mamei brâul (Frobenius, p. 308). Răpirea vălului înseamnă în mitul fecioarei-lebădă același lucru. Într-o legendă africană a tribului yoruba eroul își violează pur și simplu mama (*loc. cit.*).

[125] Mitul menționat mai sus despre Halirrhotios, care s-a omorât singur când a vrut să doboare pomul sacru al Atenei, *moria*, are de-a face cu aceeași psihologie, la fel și castrările preoților în slujba Marii Mame. Tendința ascetică din creștinism (autocastrarea lui Origene) este un fenomen similar.

[126] Cf. Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, p. 37.

[127] *Loc. cit.* II, p. 1041.

[128] Este motivul probabil pentru care în Anglia se agață de Crăciun rămurele de vâsc. Vâscul ca nuia a vieții: cf. Aigremont, *Volkserotik und Pflanzenwelt* II, p. 36.

înseamnă un soi de „copil al copacului". Întrucât copacul, după cum am văzut, are semnificația de origine, așa ca mama, el reprezintă început și izvor de viață, adică acea forță vitală magică, atât de familiară primitivului, a cărei înnoire anuală era celebrată prin venerarea unui fiu divin, a unui *puer aeternus*. O atare făptură este încântătorul Balder. Acestui tip îi este dată numai o viață scurtă, căci el este mereu doar o anticipare a unui lucru dezirabil și pe care merită să-l așteptăm cu speranță. Acesta este atât de real, încât un anumit tip de fiu al mamei prezintă și *in concreto* trăsăturile unui zeu tânăr care cunoaște o dezvoltare precoce, și anume atât de tare, încât chiar cade pradă unei morți timpurii.[129] Cauza este că el trăiește numai pe sau prin mamă, fără ca el însuși să prindă rădăcini în lume, găsindu-se deci într-un permanent incest. El este, ca să zicem așa, un vis al mamei — de aceea și anticiparea unui țel exemplar —, care curând este și înghițit din nou; exemple grăitoare sunt zeii-fii din Asia de sud-vest, precum Tammuz, Attis, Adonis și Hristos. Vâscul reprezintă același lucru ca și Balder, și anume „copilul mamei", adică forța de viață mult dorită, reînnoită, ce izvorăște din „mamă". Însă vâscul, dacă este separat de gazda lui, se veștejește. Așadar, druidul care îl taie îl și omoară, repetând cu această acțiune autocastrarea mortală a lui Attis și rănirea lui Adonis într-un colț de mistreț. Acesta este visul mamei în perioada matriarhală, când încă nu exista un tată care să-i stea fiului alături.

393 De ce îl omoară însă vâscul pe Balder, când, ca să zicem așa, îi este soră sau frate? Apariția drăgălașă a lui *puer aeternus* e un soi de iluzie. În realitate, el este un parazit al mamei, un produs al fanteziei ei, care trăiește numai dacă își are rădăcinile în trupul mamei. În experiența interioară imediată, mama corespunde inconștientului (colectiv), fiul —conștiinței ce se crede liberă, dar care trebuie să cadă tot mereu pradă forței somnului și a inconștientului. Vâscul însă corespunde fratelui umbră, pe care E.T.A. Hoffmann îl descrie atât de bine în *Die Elixieren des Teufels*, și care îi apare în mod regulat

[129] O descriere strălucitoare a lui „puer aeternus" ne-o oferă excelenta cărticică a aviatorului Saint-Exupéry, *Micul prinț*. Complexul matern personal al acestui autor mi-a fost confirmat din plin prin niște informații din sursă directă.

Fig. 76 Copacul „wak-wak“ cu fructele-oameni.
Dintr-o povestire turcească din vestul Indiei (Constantinopole, 1730).

psihoterapeutului ca o personificare a „inconștientului personal“[130]. Așa cum seara umbrele devin mai lungi și mai copleșitoare, tot astfel vâscul semnifică sfârșitul lui Balder. Întrucât el reprezintă o corespondență a lui Balder, este luat de pe copac de către druid, ca o „comoară greu de atins“ (vezi mai jos). Căci umbra are efect ucigător, dacă vitalitatea este prea mică sau dacă există o conștiință insuficientă pentru a desăvârși opera eroului.

394 „Fiul mamei“, în măsura în care este doar om, moare de timpuriu, însă ca zeu el poate comite ceea ce este neîngăduit, ceea ce este supraomenesc, și anume incestul magic, și astfel să dobândească nemurirea. Ce-i drept, în diferite mituri eroul nu moare, dar trebuie să-l învingă în schimb pe balaurul morții.

395 Balaurul exprimă, după cum i-a devenit de mult clar cititorului, ca imagine negativă a mamei, rezistența împotriva incestului, respectiv teama de el. Balaurul și șarpele sunt reprezentanții simbolici ai fricii de consecințele încălcării tabuului, adică de regresia la incest. De aceea este de înțeles dacă întâlnim adeseori pomul cu șarpele. Șarpelui și balaurului le revine mai cu seamă semnificația de păzitori și apărători ai comorii. În acest sens apare în *Cântecul* vechi persan al *lui Tiștriya* calul negru Apaoșa, care pusese stăpânire pe izvoarele Lacului ploii. Calul alb Tiștriya se năpustește de două ori în van asupra lui Apaoșa, a treia oară însă izbutește să-l înfrângă cu ajutorul lui Ahuramazda.[131] Atunci se deschid zăgazurile cerului și o ploaie rodnică se revarsă asupra pământului.[132] În simbolistica acestui cântec se vede clar cum libidoul este pus împotriva altui libido, pulsiunea

[130] Vezi [Jung,] *Relațiile dintre Eu și inconștient*, par. 103 [vezi *ed. rom. cit.*, *N.t.*].

[131] Același motiv într-o altă întrebuințare îl găsim într-o legendă din Saxonia de Jos: va crește cândva un frasin din care încă nu s-a văzut nimic, însă un mic lăstar crește deja neobservat din pământ. În fiecare noapte a Anului Nou vine un călăreț alb pe un cal alb, pentru a reteza tânărul lăstar. Dar în același moment își face apariția și un călăreț negru spre a i se împotrivi. După o luptă îndelungată, cel alb reușește să-l izgonească pe cel negru, iar cel alb taie lăstarul. Însă odată și odată cel alb nu va mai izbuti acest lucru și atunci frasinul va crește, iar când va fi atât de mare încât un cal să poată fi priponit sub el, va veni un rege puternic și se va porni o bătălie strașnică (sfârșitul lumii). Cf. Grimm, *loc. cit*. II, p. 802.

[132] Lehmann, în: Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* II, pp. 227 și urm.

împotriva altei pulsiuni, cum inconștientul este în dezacord cu sine însuși și cum omul mitologic percepea în toate vicisitudinile și antagonismele naturii exterioare acest inconștient, fără a intui că ceea ce întrezărea aici era fundalul paradoxal al conștiinței lui.

Copacul în jurul căruia se încolăcește șarpele trebuie deci înțe- 396
les ca simbol al mamei apărate de teama de incest. Nu rareori întâlnim acest simbol pe monumentele mitraice. Stânca în jurul căreia este încolăcit șarpele trebuie concepută într-un mod asemănător, căci Mithra (ca și Men) este născut din stâncă. Amenințarea adusă nou-născutului de șarpe (Mithra, Apollo, Heracle) se explică prin legenda lui Lilith și a lamiilor. Python, dragonul lui Leto, și Poine, care face prăpăd în ținutul lui Krotopos, au fost trimiși de tatăl nou-născutului: acest fapt arată că tatăl este cauza fricii, ceea ce i-a dat lui Freud, după cum este știut, imboldul să creeze mitul său etiologic despre hoarda primitivă cu omulețul bătrân și gelos în frunte. Modelul nemijlocit a fost desigur gelozia lui Iahve, care vrea să o păzească pe soția sa Israel pentru ca să nu preacurvească cu zeii străini. Tatăl reprezintă lumea poruncilor și a interdicțiilor morale, însă din cauza lipsei de informații despre relațiile din epoca primitivă trebuie să rămână deschisă întrebarea dacă nu cumva cele care explică primele legi morale sunt mai degrabă anumite dificultăți generale decât preocupările familiale ale tatălui primitiv. Oricum, ar fi mai ușor de păzit o cutie plină cu păianjeni decât muieruștile unei hoarde primitive. Tatăl este reprezentantul spiritului, care se pune ca o piedică în calea pulsionalității. Acesta este rolul său arhetipal, care, indiferent de însușirile lui personale, îi revine fără greș; de aceea el este adesea la fiul său obiectul unor angoase nevrotice. În concordanță cu această situație, monstrul care trebuie învins de erou este deseori un uriaș care păzește comoara. Un exemplu adecvat este gigantul Humbaba din *Epopeea lui Ghilgameș*, care păzește grădina lui Ișstar[133]; el este învins de Ghilgameș, iar astfel este câștigată Ișstar. Ea îl ispitește apoi pe Ghilgameș, rostindu-i dorințele ei sexuale.[134] Aceste date ar trebui să ajungă pentru a înțelege rolul lui Horus la

[133] Mai multe exemple la Frobenius, *loc. cit.*, *passim*.
[134] Cf. Jensen, *Das Gilgamesch-Epos*, pp. 17 și urm. (planșa VI).

Plutarh, mai cu seamă tratarea brutală a lui Isis. Prin înfrângerea mamei, eroul devine aidoma soarelui: el se produce din nou. El dobândește forța soarelui, cel de neînvins, și reîntinerirea veșnică. Astfel putem înțelege acum și o serie de imagini din legenda lui Mithra de pe basorelieful din Heddernheim (fig. 77). Acolo este reprezentată mai întâi nașterea lui Mithra din vârful copacului; imaginea următoare îl arată purtând taurul învins (fig. 89), iar taurului îi revine semnificația monstrului (comparabil cu taurul doborât de Ghilgameș), a „tatălui", care, în mod paradoxal, obține cu forța, ca uriaș și ca animal periculos, interdicția incestului. Plin de contradicții, așa ca mama, care dă viața dar o și ia din nou ca mamă „teribilă" sau „devoratoare", este și tatăl care trăiește aparent într-o pulsionalitate neinhibată și totuși întruchipează legea care împiedică pulsiunile. Deosebirea fină, dar esențială constă în aceea că tatăl nu comite niciun incest, pe când fiul trădează o înclinație spre acesta. Împotriva lui se îndreaptă legea paternă, și anume cu vehemența și violența forței dezlănțuite a pulsiunii. Freud trece cu vederea că și spiritul este dinamic, cum și trebuie să fie dacă e ca psihicul să nu-și piardă autroreglarea, adică echilibrul său. Dar, întrucât „tatăl", ca lege morală, nu este doar un factor obiectiv, ci și unul psihic subiectiv în fiu, uciderea taurului înseamnă în mod evident o depășire a pulsionalității animalice, dar în taină și pe ascuns și o înfrângere a forței legii, deci o uzurpare infracțională a dreptului. Dar cum mai binele este întotdeauna dușmanul binelui, orice înnoire radicală înseamnă o încălcare a dreptului tradițional și deci uneori poate fi o fărădelege care merită moartea. După cum se știe, această dilemă joacă un rol important în psihologia începuturilor creștinismului, și anume în confruntarea cu legile iudaice. În mod indubitabil, în ochii evreilor, Isus a încălcat legea. Nu fără dreptate este el Adam secundus și, așa cum primul Adam a făcut posibilă apariția conștiinței printr-un păcat, prin faptul că a mâncat ceva din pom, așa a realizat al doilea Adam legătura necesară cu un Dumnezeu fundamental diferit.[135]

[135] Transformarea imaginii lui Dumnezeu a fost percepută și exprimată limpede încă din Evul Mediu (vezi [Jung,] *Psihologie și alchimie* [par. 522 și urm.]).

Fig. 77 Sacrificiul mitraic al taurului. Basorelief din Heddernheim.

A treia imagine îl reprezintă pe Mithra întinzând mâna după 397
podoaba de pe capul lui Sol, cununa de raze. Această acțiune ne amintește de ideea creștină că cei care au biruit dobândesc cununa vieții veșnice.

În imaginea a patra, Sol îngenunchează în fața lui Mithra (fig. 43). 398
Aceste ultime două imagini arată că Mithra și-a apropriat forța

Transformarea se pregătește deja în *Iov:* Iahve se lasă influențat de Satana, acționează neloial față de Iov, se înșală în judecata sa și trebuie să-și admită faptul că s-a înșelat. Iov trebuie, ce-i drept, să se supună puterii, dar el iese de acolo cu victoria morală. Aici rezidă deja germenele pentru conștiința lui Hristos cel al lui Ioan: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața" [*Ioan*, 14, 6].

solară, așa încât devine stăpânul soarelui. El și-a depășit „pulsionalitatea animalică“ (taurul). Animalul reprezintă pulsiunea și interdicția, iar omul este om pentru că depășește și învinge pulsionalitatea animalică. Astfel, Mithra și-a jertfit natura animalică. (O rezolvare care este pregătită încă din *Epopeea lui Ghilgameș* prin renunțarea eroului la Ișter cea înspăimântătoare.) Depășirea pulsionalității nu mai are loc în *sacrificium Mithriacum* sub forma înfrângerii arhaice a mamei, ci prin renunțarea la propria pulsionalitate. Ideea străveche a unei produceri noi prin pătrunderea în trupul mamei s-a deplasat aici deja atât de mult, încât eroul, care a avansat deja suficient în procesul de domesticire, în loc să comită incestul încearcă să atingă nemurirea prin jertfirea tendinței spre incest. Această schimbare însemnată își găsește desăvârșirea propriu-zisă abia în simbolul Dumnezeului crucificat. În schimbul păcatului lui Adam, de pomul vieții este atârnată o sângeroasă jertfă de om[136] (fig. 71). Deși pomul vieții are semnificație maternă, totuși el nu mai este mama, ci un echivalent simbolic al acesteia căruia eroul îi jertfește viața sa. Cu greu ne putem imagina un alt simbol care să înăbușe pulsionalitatea într-un mod mai drastic. Însuși felul morții ne arată conținutul simbolic al acțiunii: eroul atârnă, ca să spunem așa, în ramurile arborelui matern, prin aceea că este fixat de brațele crucii. El se unește, să-i zicem, în moarte cu mama, iar totodată neagă actul unirii și plătește pentru vina sa cu chinul morții. Prin această faptă de maxim curaj și maximă renunțare, natura animalică este cel mai puternic înăbușită, drept care se așteaptă de aici măreața mântuire a omenirii; căci numai o astfel de faptă pare potrivită să ispășească vina lui Adam, care constase într-o pulsionalitate nestăpânită. Jertfa aceasta însă tocmai că nu înseamnă o regresie, ci un transfer reușit al libidoului asupra echivalentului simbolic al mamei și astfel asupra unei situații spirituale.

399 După cum am menționat deja, spânzurarea victimelor de copaci era un obicei ritualic, care este bogat documentat mai ales în sursele

[136] Hristos moare pe același lemn [pom] unde păcătuise odinioară Adam (Zöckler, *loc. cit.*, p. 241).

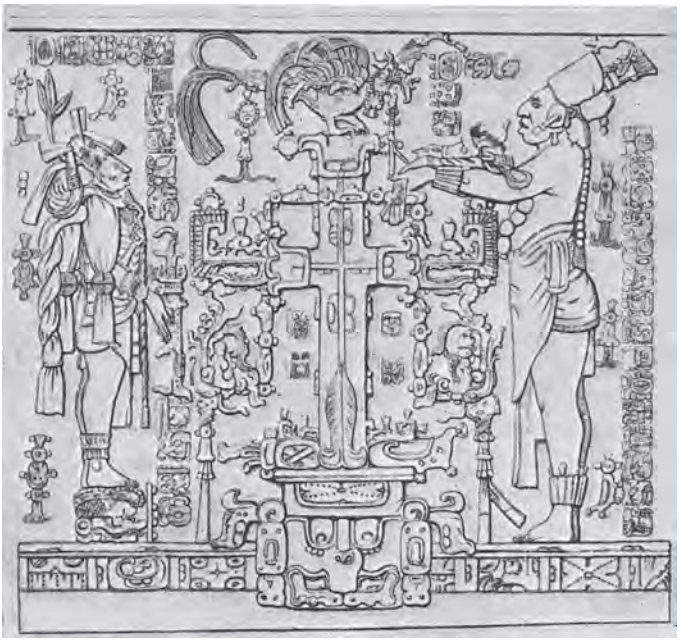


Fig. 78 Crucea de la Palenque. Relief maya, Yukatan (Mexic).

germanice.[137] Aici intră și faptul că jertfele erau străpunse cu lancea. Despre Odin se spune:

> Eu știu că am atârnat nouă nopți
> spânzurat de copacul ce se mișca în vânt,
> rănit de lancea închinată lui Odin,
> eu însumi cu mine însumi…[138]

Atârnarea victimelor de cruci era un obicei religios al Americii 400
Centrale. J.G. Müller[139] menționează *Manuscrisul Fejérváry* (un

[137] Se atârnau, de exemplu, piei de animale de copacii de sacrificiu și se arunca în ele cu lancea.
[138] [Citat din: Herrmann, *Nordische Mythologie*, p. 308.]
[139] *Geschichte der amerikanischen Urreligionen*, p. 498.

codice mexican de hieroglife); în finalul acestuia se află o cruce, în al cărei centru atârnă o zeitate însângerată. Tot la fel de semnificativă este crucea de la Palenque[140] (fig. 78): sus se află o pasăre, de ambele părți, două figuri omenești care privesc crucea și întind un copil înspre ea (pentru sacrificare sau botez?). Se pare că vechii mexicani ar fi invocat favoarea lui Centeotl, „fiica cerului și zeița grânelor", în fiecare primăvară prin răstignirea unui tânăr sau a unei fecioare de o cruce ori prin străpungerea cu săgeți a victimei.[141] Numele crucii mexicane înseamnă: „arborele vieții sau al cărnii noastre."[142] Se pare că o statuie de pe insula Philae l-ar reprezenta pe Osiris ca crucifix, jelit de Isis și de Neftis, soțiile-surori.[143]

401 Semnificația crucii cu siguranță că nu se epuizează odată cu cea a pomului vieții, după cum am sugerat deja. Müller (*loc. cit.*) o înțelege ca semn al ploii și fertilității.[144] Merită evidențiat și faptul că este un semn foarte important pentru alungarea tuturor nenorocirilor (a-și face semnul crucii).

402 Ținând cont de asemănarea crucii cu un om cu brațele întinse orizontal, este remarcabil că pe reprezentările creștine timpurii Hristos nu apare ca pironit pe cruce, ci stând cu brațele întinse în fața ei.[145] Maurice acordă acestei tălmăciri o temelie bine justificată: el spune următoarele: „… it is a fact not less remarkable than well attested, that the Druids in their groves were accustomed to select

[140] Stephens, *Centralamerika* II, p. 346, citat în: Müller, *loc. cit.*, p. 498.

[141] Zöckler, *loc. cit.*, p. 34.

[142] Bankroft, *Native Races of the Pacific States of North America* II, pp. 386 și 509 (citat în: Robertson, *Die Evangelien-Mythen*, p. 139).

[143] Rossellini, *Monumenti dell'Egitto* etc., vol. 3, planșa 23 (citat în: Robertson, *loc. cit.*, p. 142).

[144] Zöckler, *loc. cit.*, pp. 7 și urm. — În reprezentarea unei nașteri regale la Luxor se văd următoarele: logosul și mesagerul zeilor, adică Toth cel cu cap de pasăre, îi vestește reginei virgine Mautmes că va da naștere unui fiu. În scena următoare, Kneph și Athor îi țin *crux ansata* la gură, fecundând-o astfel în chip spiritual (simbolic) (fig. 80). Sharp, *Egyptian Mythology*, pp. 18 și urm. (citat în Robertson, *loc. cit.*, p. 43).

[145] Robertson (*loc. cit.*, p. 140) menționează faptul că preotul mexican care oficia un sacrificiu se înfășura în pielea unei femei tocmai omorâte și se plasa cu brațele întinse în formă de cruce în fața zeului războiului.

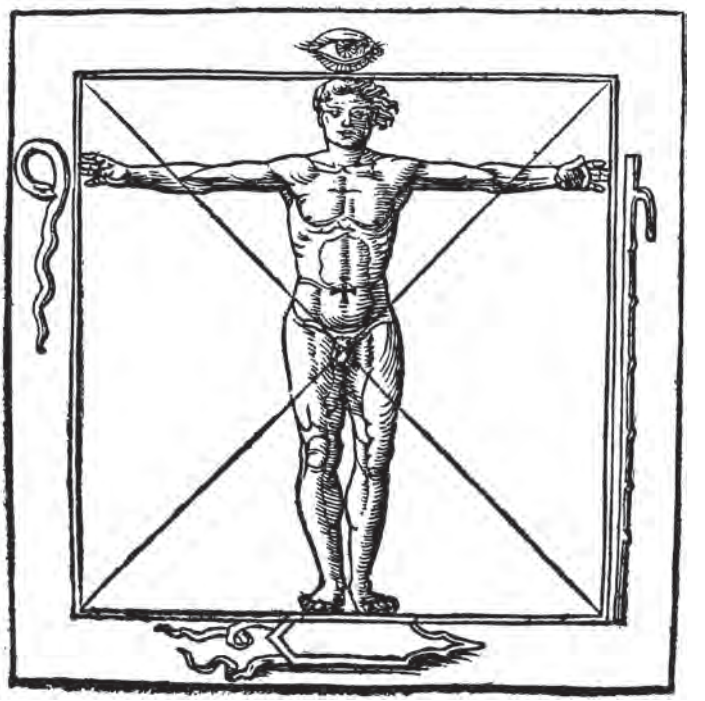


Fig. 79 Omul ca cruce.
Agrippa von Nettesheim, *De occulta philosophia* (1533).

the most stately and beautiful tree as an emblem of the deity they adored; and, having cut off the side branches, they affixed two of the largest of them to the highest part of the trunk, in such a manner as that those branches, extended on each side like the arms of a man, together with the body, presented … the appearence of a huge cross (fig. 79); and on the bark, in various places, was actually inscribed the letter 'Thau'."[146]

[146] Referirea este la forma egipteană primitivă a crucii: T (*Indian Antiquities* VI, p. 68). [Vezi traducerea în Anexe.]

403 Și „pomul științei" al sectei indiene jainiste capătă formă omenească; el este reprezentat ca trunchi puternic și gros cu aspect de cap de om, din al cărui creștet cresc două crengi mai lungi, care atârnă în părți spre sol, și una mai scurtă, care se înalță vertical; este încoronată de o îngroșare de forma unui boboc sau a unei flori.[147] Robertson menționează că și în sistemul asirian întâlnim reprezentarea divinității sub formă de cruce, grinda verticală corespunzând unei siluete omenești, iar cea orizontală unei perechi de aripi devenite convenționale.[148] Unii idoli antici greci, așa cum au fost găsiți, de exemplu, din abundență în Aegina, au un caracter similar: cap disproporționat de mare și brațe depărtate sub formă de aripi, puțin ridicate (?), iar în față un piept care iese în evidență.[149]

404 Trebuie să las fără răspuns întrebarea dacă, așa cum se afirmă adesea, simbolul crucii are legătură cu cele două lemne de foc din care se produce ritualic focul. Dar, din câte se pare, simbolul crucii are, într-adevăr, și semnificația de „unire", căci de magia fertilității ține și ideea reînnoirii, care este strâns legată de cruce. Ideea „unirii", exprimată prin simbolul crucii, o întâlnim în Platon, *Timaios*, unde Demiurgul reunește părțile sufletului universal prin două suturi, care formează un X (chi). După Platon, sufletul universal conține în sine lumea ca trup. Această imagine amintește fără greș de mamă:

> După ce a pus sufletul în mijlocul Universului, Demiurgul l-a întins prin tot corpul acestuia și, mai mult, l-a înfășurat pe dinafara lui, formând un Univers care se rotește în cerc, unic, fără pereche, singuratic și având prin propria sa virtute puterea de a coexista cu sine, neavând nevoie de niciun altul, pe deplin conștient și iubitor de sine însuși. Din aceste motive, Demiurgul a zămislit Universul ca pe un zeu fericit.[150]

[147] Zöckler, *loc. cit.*, p. 19.
[148] *Evangelien-Mythen*, p. 133.
[149] Comunicarea despre aceste descoperiri i-o datorez domnului prof. E. Fiechter, care activa odinioară la Politehnica din Stuttgart.
[150] Platon, *Opere complete* IV, *ed. cit.*, *Timaios*, p. 294. (*N.t.*)

Acest grad suprem de lipsă de activitate și de necesități, sim- 405
bolizat prin a-fi-închis-în-sine-însuși, înseamnă beatitudine divină. Omul în această stare parcă ar fi conținut în propriul său recipient, ca un zeu hindus în lotus sau în îmbrățișarea zeiței sale Shakti. Corespunzător acestei viziuni mitologico-filosofice, DIOGENE cel demn de invidiat stătea într-un butoi, pentru a conferi astfel o expresie mitologică fericirii și asemuirii cu divinitatea ale lipsei sale de necesități. Despre relația dintre sufletul universal și trupul universal, PLATON spune următoarele:

El n-a făcut sufletul mai tânăr decât trupul — așa cum încercăm noi acum să-l prezentăm — căci, unindu-le, n-a îngăduit ca cel mai bătrân să fie cârmuit de către cel mai tânăr. Numai că noi vorbim cumva la întîmplare și după aparențe. El a făcut sufletul, și prin naștere, și prin virtute, înaintea trupului și mai bătrân decât acesta, ca un stăpân poruncind unui supus…[151]

Pare să reiasă și din alte indicii că imaginea „sufletului" coincide 406
întru câtva cu imagoul mamei.[152] Dezvoltarea ulterioară a sufletului universal din *Timaios* are loc într-un mod enigmatic și controversat.[153] Când operațiunea a luat sfârșit, s-au întâmplat următoarele:

Toată această compoziție a tăiat-o în două, de-a lungul ei, și — încrucișând cele două părți în mijlocul lor, asemenea literei X…[154]

După ce întreaga alcătuire a fost terminată potrivit gândului făuritorului, acesta a început să clădească în interiorul sufletului tot ceea ce era

[151] *Timaios*, *ed. cit.*, p. 294. (*N.t.*)

[152] Vezi în acest sens [JUNG,] *Tipuri psihologice*, *ed. cit.*, la Definiții: „Suflet" și „Imagine a sufletului". Anima este arhetipul femininului care joacă un rol extrem de important în inconștientul bărbatului. Cf. [JUNG,] *Relațiile dintre Eu și inconștient*, par. 296 și urm. [vezi *ed. rom. cit.*]. Referitor la sufletul universal din *Timaios*, cf. [JUNG,] *Încercare de interpretare psihologică a dogmei Trinității* [par. 186 și urm.].

[153] Vezi expunerile mele, *loc. cit.*

[154] *Ed. cit.*, p. 295. (*N.t.*)

corporal și, făcând să coincidă centrul sufletului cu cel al corporalului, le-a armonizat.[155]

407 O întrebuințare aparte a simbolului crucii o întâlnim la indienii muysca; ei întind pe suprafața unei ape (heleșteu sau râu) două sfori în cruce, iar la punctul de intersecție aruncă fructe, ulei și pietre prețioase ca jertfă în apă.[156] Aici divinitatea este în mod clar apa și nu crucea, aceasta marcând prin punctul de încrucișare numai locul jertfei. Acest simbolism este cam opac. Apa, mai cu seamă adâncimea apei, are în general semnificație maternă, întru câtva cea de „pântece". Punctul de intersecție al celor două sfori este „punctul de uniune", unde se produce „încrucișarea". (Să remarcăm dublul sens al acestui cuvânt! După cum rezultă din toată analogia, este vorba despre sacrificii care trebuie să determine rodnicia sau prezența în abundență a lucrurilor indicate prin ofrandă.)

408 Crucea apare sub formă de *crux ansata* (cruce cu toartă) foarte adesea în mâna lui Tum cel egiptean, zeul suprem, hegemonul lui Enea. Ea are semnificația de „viață" și vrea să spună că zeul dă „viață" (fig. 80). Nu este lipsit de importanță să știm câte ceva despre însușirile acestui zeu dătător de viață. Căci Tum de la On-Heliopolis poartă numele de „tatăl mamei lui". Zeița care-i stă alături, Jusas sau Nebit-Hotpet, este numită ba mama, ba fiica, ba soția zeului. Ziua în care începe toamna este denumită în inscripțiile heliopolitane drept „ziua de sărbătoare a zeiței Jusasit", drept sosirea surorii care se pregătește să se unească cu tatăl ei. Este ziua în care „zeița Mehnit își încheie munca, pentru a-l lăsa pe zeul Osiris să intre în ochiul stâng[157]. Această zi se numește și „umplerea ochiului sfânt cu cele ce îi sunt necesare". Vaca cerească cu ochiul lunii, Isis, primește în echinocțiul de toamnă în sine sămânța care îl zămislește pe Horus.[158] (Luna ca păstrător de sămânță.) „Ochiul" reprezintă în mod clar

[155] *Ed. cit.*, p. 296. (*N.t.*)
[156] Zöckler, *loc. cit.*, p. 33.
[157] Prin care se înțelege luna. Cf. ulterior [par. 487 al acestei cărți] luna ca loc de adunare a sufletelor (cf. fig. 91).
[158] Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, p. 286.

Fig. 80 *Crux ansata* cea dătătoare de viață. Egipteană.

pântecele matern, după cum reiese din mitul despre Indra, care, din cauza unei nelegiuiri a Bathsebei, trebuia să poarte imaginile de *yoni* (vulvă) împrăștiate pe tot trupul, dar care a fost iertat de zei în măsura în care imaginile dezonorante de *yoni* au fost transformate în ochi (asemănare de formă). În ochi este „pupilla", adică mica imagine în oglindă, un copil. Marele zeu redevine copil, el intră în trupul mamei, spre a se reînnoi[159] (fig. 81). Într-un imn se spune:

Mama ta, cerul,
Întinde mâinile după tine.

În altă parte scrie: 409

[159] Retragerea lui Ra pe vaca cerească. Într-un rit indic de purificare, penitentul trebuie să se târască printr-o vacă artificială, pentru a fi renăscut.

Tu strălucești, o, tată al zeilor, pe spinarea mamei tale, zilnic te primește mama ta în brațele ei … când luminezi în lăcașul nopții, te unești cu mama ta, cerul.[160]

410 Tum cel de la Pitum-Heroopolis nu are asupra sa numai *crux ansata* ca simbol, ci poartă acest semn și ca cea mai frecventă poreclă a lui, și anume ānχ sau ānχi, ceea ce înseamnă „viață" sau „cel viu". Este venerat cel mai mult ca șarpele Agathodaimon (fig. 110) despre care se spune: „Șarpele sfânt Agathodaimon iese la iveală din orașul Nezi." Șarpele este (din cauza năpârlirii lui) simbolul reînnoirii, ca și scarabeul (un simbol solar), despre care se spune că, fiind doar de sex bărbătesc, se zămislește singur din nou. Numele Chnum (alt nume pentru Tum, referirea fiind mereu la zeul soarelui) vine de la verbul *num*, care înseamnă „a se lega", „a se uni".[161] Chnum apare ca olar și făuritor al propriului său ou (fig. 75).

411 Crucea pare a fi, drept urmare, un simbol multistratificat: o semnificație esențială este cea de „pom al vieții" și de „mamă". De aceea simbolizarea într-o făptură omenească este de înțeles. Formele diferite ale lui *crux ansata* au sensul de „viață" și „fertilitate", precum și de „unire", pe care trebuie să o privim ca hieros gamos al zeului cu mama sa în scopul învingerii morții și al înnoirii vieții.[162] După cum se vede, acest mitologem a pătruns în concepțiile creștine. Astfel, Augustin spune:

Procedit Christus quasi sponsus de thalamo suo; praesagio nuptiarum exiit ad campum saeculi … pervenit usque ad crucis thorum et ibi firmavit ascendendo coniugium; ubi cum sentiret anhelantem in suspiriis creaturam

[160] F. Schulze, *Psychologie der Naturvölker*, p. 338.

[161] Brugsch, *loc. cit*., pp. 290 și urm.

[162] Nu trebuie să ne mire aceste forme, căci este omul primitiv din noi ale cărui forțe primordiale apar în religie. Cuvintele lui Dieterich (*Mithrasliturgie*, p. 108) capătă în acest context un aspect deosebit de important: „*De jos* vechile idei câștigă o nouă forță în istoria religiilor: revoluția de jos creează religiei o viață nouă în forme străvechi indestructibile." [Evidențiat de Jung.]

Fig. 81 Înnoirea în pântecele matern.
Figură de lemn din tribul indienilor nootka, insula Vancouver (Canada).

commercio pietatis se pro coniuge dedit ad poenam … et copulavit sibi perpetuo iure matronam.[163]

412 Analogia este atât de clară, încât aproape că nu necesită vreun alt comentariu. De aceea, avem de-a face într-un bocet englezesc vechi al Mariei[164] cu un simbolism nu numai emoționant, ci și profund în naivitatea lui, atunci când Maria învinuiește crucea că este un pom fals; ea a distrus pe nedrept și fără temei „rodul pur al trupului ei, încântătoarea ei pasăre", cu o băutură otrăvitoare, băutura morții pe care numai urmașii lui Adam cel păcătos ar trebui s-o bea, ei fiind cei înfierați cu un păcat. Fiul ei nu are aici nicio vină. Maria se tânguie:

Cruce, tu ești o mamă vitregă rea a fiului meu, atât de sus mi l-ai agățat, încât nici măcar picioarele nu i le pot săruta! Cruce, ești inamicul meu de moarte; mi-ai răpus mica pasăre albastră!

413 Sancta Crux răspunde:

Femeie, ție îți datorez cinstirea mea; minunatul tău rod, pe care-l port eu acum, strălucește în sânge roșu. Nu numai pentru tine, nu, ci pentru a mântui lumea întreagă, a înflorit în tine această splendidă floare…

414 Despre relația reciprocă a celor două mame, Sancta Crux spune:

Tu ai fost încoronată regină a cerului de dragul copilului pe care l-ai născut. Eu însă voi apărea cândva ca relicvă strălucitoare în fața întregii lumi în ziua Judecății de Apoi; atunci îmi voi înălța jelania pentru fiul tău sfânt, schingiuit nevinovat pe mine.

[163] „Aidoma unui mire porni Hristos din încăperea sa; el ieși ca să vestească nunta sa în câmpul lumii. Ajunse până la patul crucii, iar aici, urcând pe el, confirmă cununia. Și când a simțit gemetele grele ale creaturii, s-a dăruit ispășirii într-un sacrificiu cucernic de sine față de mireasa lui și s-a unit pe vecie în logodnă cu femeia" (*Sermo suppositus* 120, 8). „Femeia" este biserica.

[164] „Dispute between Mary and the Cross", în: Morris, *Legends of the Holy Rood*, citat în: Zöckler, *loc. cit.*, pp. 240 și urm.

Astfel mama morții se unește cu mama vieții în jeluirea lor 415
pentru Dumnezeul care moare, iar ca semn exterior al uniunii lor, Maria sărută crucea, împăcându-se cu ea.[165] Antichitatea egipteană naivă a mai păstrat, în imaginea maternă a lui Isis, unirea tendințelor contrastante. Separarea fiului de mamă înseamnă despărțirea omului de inconștiența animalului. Abia prin intervenția „interdicției incestului"[166] a putut fi creat individul conștient de sine, care era înainte în mod automat una cu stirpea sa, și abia așa a putut deveni posibilă ideea morții individuale și definitive. Astfel, prin păcatul lui Adam, care a constat tocmai în procesul conștientizării, a pătruns moartea în lume. Nevroticul care nu-și poate părăsi mama are motive serioase: în definitiv angoasa de moarte este cea care îl ține strâns de ea. Pare să nu existe vreun termen și vreun cuvânt suficient de puternice, încât să exprime semnificația acestui conflict. Această luptă pentru exprimare, continuată de-a lungul mileniilor, nu-și poate găsi, desigur, sursa de energie în starea de fapt prea îngust concepută prin noțiunea vulgară de incest. Mai degrabă trebuie să concepem probabil legea exprimată în primul rând și originar ca „interdicție de incest" drept o constrângere spre domesticire și să numim sistemul religiei ca fiind o instituție care preia, organizează și face treptat apte de o folosire sublimată acele forțe instinctuale de natură animală ce nu servesc scopurilor civilizației.

Viziunile pe care le are în continuare domnișoara Miller nu mai 416
necesită o analiză detaliată. Următoarea viziune este imaginea unui „golf marin purpuriu". Simbolistica mării se asociază perfect cu cele de până acum. Ne-ar putea veni apoi în minte amintirile de la golful Neapole, despre care am citit în prima parte. Ce-i drept, nu trebuie să trecem cu vederea semnificația „golfului marin" [„Meeresbucht"]

[165] În Grecia, stâlpul de tortură, pe care erau pedepsiți sau executați infractorii, era numit ἑκάτη (Hecate).

[166] Tabuul incestului face parte dintr-un întreg complicat, și anume din sistemul claselor de căsătorie, forma cea mai elementară a acestuia fiind *cross-cousin-marriage*. Acesta din urmă înseamnă un compromis între tendința endogamă și cea exogamă. (Cf. în acest sens [Jung,] *Psihologia transferului*, par. 433 și urm. [vezi *ed. rom. cit.*, *N.t.*].)

în contextul tuturor celor discutate. În franceză se numește „une baie", ceea ce ar corespunde desigur unui „bay" din versiunea englezească originară. Să aruncăm mai întâi o privire asupra etimologiei acestei reprezentări. „Baie" este folosit în general pentru ceva care stă deschis, așa cum, de exemplu, cuvântul catalan „badia" („bai") vine de la „badar" = a deschide. „Bayer" înseamnă în franceză a avea gura deschisă. Un alt cuvânt pentru acesta este „Meerbusen" [literal: sânul mării, *N.t.*], lat. „sinus", iar un al treilea cuvânt [german] este „Golf", care este cel mai apropiat de cuvântul din franceză „gouffre" = prăpastie. Golf este înrudit cu κόλπος[167], care înseamnă piept, poale și pântecele mamei în același timp. Poate însemna și cută a îmbrăcămințiii, și buzunar. (În germana elvețiană „buese" este utilizat pentru buzunar la haină [sau la fustă].) Κόλπος poate semnifica și o vale adâncă între munți înalți. Aceste denumiri arată clar care sunt reprezentările inițiale aflate la bază. Ele ne fac să înțelegem alegerea cuvintelor de către Goethe în acel pasaj în care Faust ar dori să urmeze soarele cu un dor înaripat, pentru ca să „bea eterna lui lumină" în ziua eternă:

> Nu m-ar împiedica-n zeiasca goană
> Cumplite rîpe, munți sălbăticiți;
> Cu golfuri calde marea diafană
> Mi-ar sta-naintea ochilor uimiți.[168]

417 Dorul lui Faust se îndreaptă, ca de fapt la orice erou, către misterul renașterii, al nemuririi, drept care drumul său duce afară, în largul mării, și jos, în abisul morții, iar angoasa pe care o produce strâmtoarea acesteia semnifică totodată ziua cea nouă:

> În largul mării fără de constrîngeri,
> Sclipesc sub talpa mea adînci răsfrîngeri,
> De-o nouă zi spre-un nou liman mă simt chemat.
> Un car de foc cu aripi delicate

[167] Diez, *Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen*, pp. 90 și urm.
[168] *Faust*, Partea întîi, *ed. cit.*, „În fața porții", p. 25. (*N.t.*)

Mă ia cu el! Sînt gata, în simțiri,
Pe noul drum eterul a străbate
Spre-un nou tărîm de pure-nfăptuiri.
Ce nalt avînt, ce sacră desfătare! …

Cutează tu, deschide acum cu cerbicie
Acele porți de care cu toții se feresc.
E timpul ca, prin faptă, s-arăți că-n vrednicie
Un om atinge creștetul zeiesc;
Nu tremură în fața prăpastiei afunde
În care fantezia-și hrănește propriu-i chin,
Ci tinde spre strîmtoarea-aceea, unde
Pe-un prag îngust văpăi de iad se-aținș;
E bucuros la pasul acesta să recurgă
Și vrea-n neant, oricîte primejdii sînt, să curgă![169]

Sună ca o confirmare când viziunea care urmează este „une falaise à pic“, un perete de stâncă abrupt (cf. „gouffre“). Finalul întregului șir de viziuni individuale formează, după cum relatează autoarea, un tumult de sunete, un fel de *wa-ma*, *wa-ma*. Ele sună originar. Întrucât nu aflăm nimic de la autoare despre rădăcinile subiective ale acestor sunete, ne rămâne o singură supoziție: în contextul întregului ar trebui cântărit dacă aceste sunete nu sunt o ușoară deformare a chemării arhicunoscute, care este *ma-ma*. (Cf. mai jos.) 418

[169] *Faust*, Partea întîi, *ed. cit.*, „Noapte“, pp. 17–18. (*N.t.*)

VI.
LUPTA PENTRU ELIBERAREA DE MAMĂ

419 După o scurtă pauză în producerea viziunilor, activitatea inconștientului intervine din nou cu energie.

420 Apar o pădure, copaci și arbuști. După explicațiile din capitolul anterior mai este nevoie aici doar de mențiunea că semnificația pădurii coincide în esență cu cea a pomului tabuizat. Pomul sfânt se află de cele mai multe ori într-o anumită zonă de pădure sau în grădina paradisului. Păduricea interzisă apare adesea în locul copacului tabu și preia toate caracteristicile acestuia. Pădurea are semnificație maternă, ca și copacul. În viziunea ce urmează acum, pădurea formează scena pe care se va derula reprezentația dramatică a sfârșitului lui Chiwantopel. Citez aici mai întâi începutul dramei din textul original, adică reprezentarea primei încercări de sacrificiu. La începutul capitolului următor, cititorul găsește continuarea, monologul și scena sacrificiului.

„Le personnage Chi-wan-to-pel surgit du midi, à cheval avec autour de lui une couverture aux vives couleurs, rouge, bleue et blanche. Un Indien, dans un costume de peau de daim à perles, et orné de plumes, s'avance en se blotissant et se prépare à tirer une flèche contre Chi-wan-to-pel. Celui-ci présente sa poitrine dans une attitude de défi, et l'Indien, fasciné à cette vue, s'esquive et disparaît dans la forêt."[1]

[1] Vezi traducerea în Anexe. (*N.t.*)

Fig. 82 Wotan pe Sleipnir cel cu opt picioare.
Piatră funerară din Tjangvide, Götland (Suedia, pe la anul 1000).

Chiwantopel apare călare. Acest fapt ar trebui să fie important, 421
căci, așa cum arată desfășurarea ulterioară a dramei [vezi par. 464 și urm. ale acestui volum], calul nu joacă un rol mărunt, ci suferă aceeași moarte ca și eroul și este numit de acesta chiar „frate credincios". Aceste elemente ne indică o asemănare demnă de remarcat între cal și călăreț. Între cei doi pare să existe o legătură interioară care îi duce la același destin. Am văzut deja că libidoul care tinde spre mamă o simbolizează pe aceasta drept cal.[2] Imaginea mamei

[2] Zeița infernului, Hecate, este reprezentată și cu cap de cal. Demeter și Philyra se preschimbă, atunci când vor să se sustragă insistențelor lui Cronos sau ale lui Poseidon, în cal. Vrăjitoarele se transformă cu precădere în cai, drept care se pot depista pe mâinile lor semne de la cuie și de la potcovit. Diavolul călărește pe vrăjitoarele-cai, libelulele [numite și calul-popii, calul-dracului, cal-de-apă, *N.t.*]

este un simbol libidinal, și calul de asemenea, iar în anumite puncte cele două simboluri se întâlnesc pe drumul intersectării noționale. Însă ceea ce este comun celor două imagini este libidoul. Așadar, în această versiune ne apar eroul și calul său ca o reprezentare a ideii de om cu sfera-i instinctuală animalică supusă lui. (Reprezentări paralele ar fi Agni pe berbec, Wotan pe Sleipnir, Ahuramazda pe Angromainyu[3], Cristos pe măgar[4], Mithra pe taur, în timp ce leul și șarpele, animalele lui simbolice, gonesc pe lângă el, Men pe calul cu picioare de om, Freir pe mistrețul cu peri de aur etc. Cf. fig 77 și 82.) Animalele mitologice de călărie au întotdeauna o semnificație importantă, ele apărând de foarte multe ori antropomorfizate: astfel, Men are picioarele din față omenești, măgarul lui Bileam folosește limbaj omenesc, taurul căruia îi sare Mithra pe spinare pentru a-l răpune înjunghiindu-l (taurocatapsie[5]; fig. 77) are semnificația unui dătător divin de viață. Crucifixul batjocurii de pe Colina Palatină îl reprezintă pe Crucificat cu un cap de măgar (fig. 83; poate sub influența legendei antice care arată că în templul de la Ierusalim era adorată imaginea unui măgar[6]). Ca regele Cioc-de-sturz (adică cioc-de-cal), Wotan este pe jumătate om, pe jumătate cal. O ghicitoare germană veche ne face să recunoaștem într-o exprimare amuzantă această unitate dintre cal și călăreț[7]: „Cine sunt cei doi care merg la adunarea populară? Trei ochi au împreună[8], zece

se transformă după moarte în cai (von Negelein, *Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult*).

3 Tot așa călărește regele antic legendar Tahmuraht pe Ahriman, diavolul.

4 Măgărița și mânzul ei provin probabil din astrologie, căci semnul zodiacal al Cancerului (solstițiul de vară) era denumit în Antichitate măgarul și puiul său (cf. Robertson, *Evangelien-Mythen*, p. 19).

5 Imaginea este luată pesemne din circ. Matadorul spaniol încă are semnificație de erou. Sueton (*Claud.* 21): „… feros tauros per spatia circi agunt insiliuntque defessos et ad terram cornibus detrahunt…“ [… care gonesc tauri feroce în circ, îi sar celui ostenit în spinare și îi doboară la pământ prinzându-i de coarne (p. 341)].

6 Această legendă ține de aspectul astrologic al zeului iudaic (Saturn), pe care nu aș dori să-l discut aici.

7 Cf. prezentarea exhaustivă a acestei teme la Jähns, *Roß und Reiter*.

8 Wotan are un singur ochi. Cf. Schwartz, *Indogermanischer Volksglaube*, pp. 164 și urm.

Fig. 83 „Crucifixul batjocurii".
Graffito din Paedagogium de pe Colina Palatină (Roma).

picioare și o coadă și astfel călătoresc prin ținut."[9] Legendele îi atribuie calului însușiri care îi revin psihologic inconștientului omului:

[9] Odin îi dă această ghicitoare regelui Heidrek (Legenda lui Hervarar): „Quinam sunt illi duo/ qui in conventus eunt/ tres coniunctim/ habent oculos/ decem pedes/ et ambo caudam unam etc" (Schwartz, *loc. cit.*, p. 183).

caii sunt clarvăzători și au auzul fin, indică drumul atunci când cel rătăcit nu mai știe pe unde s-o ia, au capacități mantice; în *Iliada* (XIX), calul ține o cuvântare care prevestește nenorocirea; ei aud cuvintele pe care le rostește cadavrul când este dus la groapă, ceea ce oamenii nu aud; Cezar află de la calul său cu picioare de om (luat probabil dintr-o identificare a lui Cezar cu Men cel frigian) că va cuceri lumea. Un măgar îi profețește lui Augustus victoria de la Actium. Calul vede și fantome. Toate aceste lucruri corespund unor manifestări caracteristice ale inconștientului. De aceea și este de înțeles când calul, ca imagine a componentei animalice a omului, are legături numeroase cu diavolul. Diavolul are picior de cal, uneori are și formă de cal. În momentele critice, își arată brusc piciorul de cal (în proverb)[10], după cum la răpirea lui Hadding, Sleipnir se arată brusc dindărătul mantiei lui Wotan.[11] Așa cum coșmarul îl călărește pe cel care doarme, așa o face și diavolul, de aceea se spune că cei căzuți pradă coșmarului sunt călăriți de diavol. La persani, diavolul era animalul de călărie al Domnului. Diavolul reprezintă și pulsionalitatea sexuală; de aceea, la sabatul vrăjitoarelor apare sub formă de țap sau de cal. Natura sexuală a diavolului se transferă și asupra calului, drept care acest simbol apare în contexte în care numai această interpretare ne poate oferi o lămurire. Trebuie să spunem de la început că Loki procreează în formă de cal, ca și diavolul care face același lucru tot în formă de cal (ca vechi zeu al focului). Și fulgerul este reprezentat teriomorf ca un cal.[12] O pacientă isterică, necultivată, mi-a povestit că a suferit când era mică de o frică teribilă de furtună, *pentru că vedea de fiecare dată imediat după ce cădea un trăsnet apărând pe locul acela un cal negru uriaș, care ajungea până la cer*. Legenda indiană cunoaște calul negru al tunetelor al lui Yama, zeul morții, care locuiește cu infernul său în sud, regiunea mitică

[10] Cuvântul „Pferdefuß", picior de cal, intră în compoziția mai multor proverbe germane, de exemplu: „da guckt der Pferdefuß heraus" (aici se vede perfidia), „da sieht der Pferdefuß vor!" (aici nu-i lucru curat!), „die Sache hat einen Pferdefuß" (treaba asta are o hibă). (*N.t.*)

[11] von Negelein, *loc. cit.*, [XI], p. 415.

[12] *Loc. cit.*, p. 419.

a furtunii.[13] Și în folclorul germanic se spune că diavolul, ca zeitate a fulgerului, aruncă piciorul de cal (trăsnetul) pe acoperișuri. Conform interpretării furtunii ca fertilizare a pământului, îi revine fulgerului, respectiv piciorului de cal o semnificație falică. O pacientă neinstruită, care fusese la început forțată foarte brutal de soțul ei la coit, visa adesea că *un cal sălbatic sare peste ea și o calcă, pătrunzându-i cu piciorul din spate în trup*. Plutarh ne-a transmis următoarele cuvinte de rugăciune din orgiile dionisiace: ἐλθεῖν ἥρως Διόνυσε Ἄλιον ἐς ναὸν ἁγνὸν σὺν Χαρίτεσσιν ἐς ναὸν τῷ βοέῳ ποδὶ θύων, ἄξιε ταῦρε, ἄξιε ταῦρε. („Vino, o stăpâne, în templul tău de la Elis, vino cu Grațiile în templul tău sfânt, tropăind [dezlănțuindu-te orgiastic] cu piciorul de taur.")[14] Pegasus bate din picior și face să țâșnească Hippokrene, o apă de izvor, din pământ. Pe o statuie de piatră din Corint a lui Bellerophontes[15], care era totodată fântână, apa curgea din copita calului. Calul lui Balder face, bătând cu piciorul, să se deschidă un izvor. Astfel, piciorul de cal este cel care dăruiește lichidul rodnic.[16] O legendă din Austria Inferioară[17] menționează că din când în când poate fi văzut un om uriaș traversând munții călare pe un cal alb, ceea ce e semn că va ploua curând. În legenda germană apare Frau Holle, zeița nașterii, pe cal. Femeile gravide obișnuiesc, atunci când li se apropie nașterea, să dea unui cal bălan ovăz în șorțul lor și să-l roage să aibă grijă ca ele să nască degrabă; la origini, tradiția fusese ca acest cal să atingă organele genitale ale femeii. Calul are în general (ca și măgarul) semnificația animalului priapic[18]. Caii de călărie sunt idoli care dăruiesc belșug și rod. Caii de călărie puneau bazele unor proprietăți și stabileau granițe, așa ca priapii Antichității latine. Asemenea dactililor, un cal a descoperit cu copita lui bogăția zăcămintelor de metale din munții Harz. Potcoava, o prescurtare pentru piciorul de cal[19],

[13] Schwartz, *loc. cit.*, p. 88.
[14] Preller, *Griechische Mythologie* I, p. 432.
[15] Sau Bellerophon.
[16] Alte exemple găsim la Aigremont, *Fuß- und Schuhsymbolik*.
[17] Jähns, *loc. cit.*, p. 277.
[18] Aigremont, *loc. cit.*, p. 17.
[19] von Negelein, *loc. cit.* [XII], pp. 386 și urm.

este aducătoare de noroc și are o semnificație apotropaică. În Țările de Jos se agață o potcoavă în grajd ca să alunge farmecele. Se cunoaște și efectul analog al falusului; de aici falusurile care se atârnă la poartă. Coapsa [femurul] calului izgonea mai ales trăsnetele, după principiul „similia similibus".

422 Caii semnifică, datorită vitezei lor (intensitate!), vântul, adică *tertium comparationis* este din nou simbolul libidoului. În legenda germană vântul apare ca vânător sălbatic, avid după fete. Wotan o urmărește în furtună pe mireasa vântului (Frigg) care gonește în fața lui.[20] Unele zone cu furtuni frecvente își derivă numele adesea de la cai (Hingstbarge)[21], astfel, de pildă, Schimmelberge[22] din Lüneburger Heide. Centaurii sunt, printre altele, zei ai vântului.[23]

423 Caii înseamnă foc și lumină. Un exemplu sunt caii focoși ai lui Helios. Caii lui Hector se numesc Xanthos (galben, luminos), Podargos (iute de picior), Lampos (strălucitor) și Aithon (arzător). Siegfried sare peste flacăra cea mare pe calul Grani, armăsarul tunetelor, care provine de la Sleipnir și este singurul care se încumetă peste vâlvătaia focului.[24] O simbolistică evidentă a focului este reprezentată prin *quadriga* mistică menționată la Dio Chrysostomus[25]: zeul suprem își conduce mereu carul în cerc. La car sunt înhămați patru cai. Calul de la periferie se mișcă foarte repede. El are o piele strălucitoare și pe ea sunt semnele planetelor și ale constelațiilor.[26] Al doilea cal merge ceva mai încet și este luminat numai pe una

[20] Schwartz, *loc. cit.*, p. 113.

[21] *Hengst*, numit *Hingst* în germ. de jos = armăsar. (*N.t.*)

[22] Munții calului bălan. (*N.t.*)

[23] Dovezi ale centaurilor ca zei ai vântului găsim la Meyer, *Indogermanische Mythen*, pp. 447 și urm.

[24] Schwartz, *loc. cit.*, p. 141.

[25] Or. XXXVI, par. 39 și urm., citat în: Cumont, *Mysterien der Mithra*, pp. 105 și urm.

[26] Acesta este un motiv special, care trebuie să aibă în sine ceva tipic. O femeie schizofrenică (*Despre psihologia Dementiei praecox* [par. 290]) susținea că sub pielea cailor ei ar fi niște „semilune" aidoma unor „bucliițe". Se zice că în China, *I Ching* ar fi fost adus de un cal care purta pe pielea sa semnele magice („river map"). Pielea zeiței egiptene a cerului sau a vacii cerești este presărată cu stele (cf. fig. 68). Aion cel mitraic (vezi mai jos) poartă pe pielea lui zodiile (cf. fig. 84).

Fig. 84 Aion cu semnele zodiacale. (Roma, sec. II/III.)

dintre părți. Al treilea cal merge și mai încet, iar al patrulea se învârte în jurul lui însuși. Odată însă, calul cel mai din exterior dă foc cu respirația lui înfierbântată coamei celui de-al doilea, iar sudoarea celui de-al treilea se revarsă peste al patrulea, inundându-l. Atunci caii se dizolvă și se transformă în substanța celui mai puternic și mai focos, care devine acum conducătorul carului. Caii reprezintă și cele patru elemente. Catastrofa este incendiul universal și potopul, după care încetează scindarea zeului în multitudine, iar unitatea divină este restabilită.[27] În mod neîndoielnic, *quadriga* trebuie înțeleasă din punct de vedere astronomic ca simbol al timpului. Doar am văzut încă din Partea întâi că reprezentarea stoică a destinului este un simbol de foc. De aceea este o urmărire consecventă a ideii faptul că timpul, înrudit îndeaproape cu conceptul de destin, prezintă, de asemenea, o simbolistică a libidoului.

424 *Bṛhadâraṇyaka-Upanishad* (I, 1, pp. 382 și urm.) spune:

> Aurora este, cu adevărat, capul calului de sacrificiu, soarele este ochiul său, vântul respirația sa, gâtlejul focul general răspândit, anul este trupul calului de sacrificiu. Cerul este spinarea lui, atmosfera este cavitatea lui abdominală, pământul arcuirea burții sale; polii cadinali sunt părțile lui laterale, polii intercardinali coastele lui, anotimpurile sunt membrele sale, lunile și jumătățile de lună articulațiile sale, zilele și nopțile picioarele lui, stelele oasele lui, norii sunt carnea sa. Hrana pe care o digeră sunt deșerturile de nisip, râurile venele lui, munții sunt ficatul și plămânii săi, ierburile și copacii părul lui; soarele care răsare este partea lui dinainte, soarele care apune este partea lui dinapoi. — Oceanul este ruda sa, oceanul este leagănul său.

425 Aici vedem, fără îndoială, calul conceput ca simbol al timpului și, totodată, ca întreg universul. Întâlnim în religia mitraică un zeu straniu al timpului, pe Aion (fig. 84), numit și Cronos sau *deus leontocephalus*, întrucât reprezentarea lui stereotipică este o figură

[27] Această transformare se produce printr-o catastrofă universală. În mitologie, înverzirea și moartea pomului vieții înseamnă și punctul de cotitură în succesiunea epocilor.

de om cu cap de leu care stă într-o poziție rigidă, iar în jurul său se încolăcește un șarpe al cărui cap apare din spate, pe deasupra capului de leu. Figura ține în fiecare mână o cheie, pe pieptu-i zace trăsnetul zeului tunetului, pe spatele ei sunt cele patru aripi ale vânturilor, iar pe corp poartă și semnele zodiacale. Ca adaosuri apar cocoșul și niște unelte. În *Psalterium von Utrecht* carolingian, care avea modele antice, Saeculum-Aion este reprezentat ca bărbat gol cu un șarpe în mână.[28] După cum o indică deja numele, el este un simbol al timpului, compus din tot felul de imagini libidinale. Leul, zodia celei mai mari canicule de vară[29], este simbol pentru „concupiscentia effrenata", concupiscența neînfrânată. „Sufletul meu răcnește cu glasul unui leu înfometat", citim la Mechthild von Magdeburg.) Șarpele este reprezentat în misterul lui Mithra adesea ca antagonic leului, corespunzător acelui mit general despre lupta soarelui cu balaurul. În *Cartea egipteană a morților*, Tum este numit motan, întrucât el se luptă în această formă cu șarpele Apophis. Încolăcirea, cuprinderea, este, după cum am văzut, „înghițire", intrare în trupul mamei. Astfel este definit timpul prin apusul și răsăritul soarelui, adică prin dispariția și reapariția libidoului, trezirea și stingerea conștiinței. Adaosul cocoșului indică din nou timpul, iar al uneltelor — elementul creator al timpului. („Durée créatrice" la Bergson.) Oromazdes (Ahuramazda) și Ahriman sunt creați de Zurvan akarana, „durata infinit de lungă". Timpul, acest vid, acest factor exclusiv formal, este, așadar, exprimat în mister prin transformările forței creatoare, a libidoului, corespunzător faptului fizic de a fi identic cu derularea procesului energetic. Macrobius spune: „Ergo Leonis capite monstratur praesens tempus, quia conditio eius … valida fervensque est."[30] Filon din Alexandria pare s-o știe mai bine:

[28] Cumont, *Textes et monuments* I, pp. 76 și urm.

[29] De aceea leul este ucis de Samson, iar mai târziu acesta culege mierea din cadavru. Sfârșitul verii este rodnicia toamnei. Este o paralelă cu *sacrificium Mithriacum*. Pentru Samson cf. Steinthal, *Die Sage von Simson*.

[30] „Prin capul de leu este denumit momentul prezent, întrucât situația sa … este puternică și arzătoare" (*Saturnalia*, I, 20, par. 15, pp. 271 și urm.).

Tempus ab hominibus pessimis putatur deus, volentibus Ens essentiale … abscondere … Pravis homonibus tempus putatur causa rerum mundi, sapientibus vero et optimis non tempus sed Deus.[31]

426 La Firdosi, timpul este adesea simbolul destinului.[32] Textul indian mai sus menționat merge, ce-i drept, și mai departe; simbolul calului pe care îl întâlnim acolo conține în sine întregul univers; ruda și leagănul calului e marea, mama, care este echivalată cu sufletul universal. După cum Aion reprezintă libidoul în „îmbrățișare", și anume în stadiul morții și renașterii, așa și aici leagănul calului este marea, adică libidoul moare și renaște în „mamă", în inconștient.

427 Am văzut deja cum calul este legat de simbolistica pomului prin yggdrasil. Calul este și el un „copac al morții"; astfel, în Evul Mediu catafalcul se numea „calul sfântului Mihail", iar în persana modernă cuvântul folosit pentru coșciug înseamnă „cal de lemn".[33] Calul are și rol de psihopomp; este animalul de călărie spre lumea de dincolo; femei-cal sunt cele care vin să ia sufletele (walkiriile). Unele cântece neogrecești îl reprezintă pe [luntrașul] Charon călare.

428 Mai trebuie să ne amintim de o altă formă simbolică: diavolul călărește uneori pe un cal cu trei picioare. Zeița morții Hel călărește în vreme de ciumă tot un cal cu trei picioare.[34] Trei picioare are măgarul uriaș, care stă în Vourukasha, lacul ceresc rezultat din ploi. Urina măgarului purifică apa lacului, de la răcnetul său toate

[31] „Timpul e văzut de oamenii răi ca Dumnezeu, căci ei vor să ascundă esența propriu-zisă a Domnului … oamenii cu viziuni eronate consideră că timpul este cauza cosmosului, în schimb cei înțelepți și cei buni îl văd pe Dumnezeu, nu timpul (drept cauză)." (Filon, *In Genesim*, I, 100, citat în: Cumont, *Textes et monuments* I, p. 82.)

[32] Spiegel, *Erânische Altertumskunde* II, p. 193. În scrierea atribuită lui Zoroastru, περὶ φύσεως, Ananke, necesitatea destinului, este reprezentată prin aer (Cumont, *loc. cit*. I, p. 87).

[33] Pacienta lui Spielrein (*loc. cit.*, p. 394) vorbește despre cai care mănâncă oameni, chiar și leșuri dezgropate.

[34] von Negelein, *loc. cit*. [XII], p. 416. Cf. în acest sens explicațiile mele despre calul cu trei picioare în: *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen*, par. 425 și urm. [vezi *ed. rom. cit*.].

animalele folositoare rămân gestante și toate animalele dăunătoare avortează.[35] Simbolistica contradictorie în Hel s-a contopit într-o singură imagine în măgarul de la Vourukasha. Libidoul este pe cât de fecundator, pe atât de distrugător.

De eroul din drama millerianã se apropie un indian, pregătit să 429
tragă în el cu săgeata. Însă Chiwantopel îi prezintă dușmanului pieptul său, schițând un gest plin de mândrie. Această imagine îi amintește autoarei de scena dintre Cassius și Brutus din *Iuliu Cezar*, de Shakespeare. S-a ivit o neînțelegere între cei doi prieteni prin aceea că Brutus îi reproșează lui Cassius că refuză să-i dea banii pentru legiuni. Cassius, susceptibil și nervos, izbucnește în următoarele cuvinte de lamentare:

> Hai, vino, Marc-Antoniu, vin' Octaviu
> Și răzbunați-vă pe Cassius singur,
> Căci Cassius e obosit de viață:
> Urât de-acel pe care-îl iubește,
> Sfidat de-un frate, dojenit ca sclavii,
> Pândite-i sunt cusururile toate,
> Trecute-n catastif, pe dinafară
> Ținute minte, azvârlite-n față-mi.
> Ah, aș putea să-mi plâng cu lacrimi
> Tot sufletul? Pumnalul iată-l,
> Aici mi-e pieptul gol și înăuntru
> Stă inima, bogată cum e mina
> Lui Plutus, întrecând în prețu-i
> Tot aurul din lume. Smulge-o, dacă
> Ești un roman! De nu te-am dăruit
> Cu aur, inima ți-o dau. Înfige,
> Ca-n Cezar altădată, fierul tău!
> Când l-ai urât mai mult, iubirea-ți fuse

[35] Cf. [Jung,] *Psihologie și alchimie* [par. 535].

Mai mare decât dragostea pe care
I-ai arătat lui Cassius vreodată.[36]

430 Materialul care ține de această parte ar fi incomplet dacă nu am menționa că această cuvântare a lui Cassius prezintă mai multe analogii cu delirul agonizant al lui Cyrano, numai că vorbele lui Cassius sunt cu mult mai teatrale. În stilul lui există chiar ceva copilăros și isteric. Brutus nu se gândește să-l omoare, ci doar îi administrează un duș rece în dialogul următor:

Brutus:

Pumnalul vâră-n teacă! Mânios
Ești slobod să te-arăți. Fă deci ce vrei:
Plătește-ți nazurile cu rușinea.
O, Cassius, asemeni ești cu mielul:
Mânia stă în el ca focu-n piatră,
O ciocănești, se-aprinde o scânteie,
Apoi mi se răcește.

Cassius:

Am trăit,
Să-i fiu de râs iubitului meu Brutus,
Când sânge-nveninat mă chinuiește?

Brutus:

Venin simții și eu vorbind cu tine.

Cassius:

Mărturisești? Atunci întinde-mi mâna!

Brutus:

Și inima.

[36] William Shakespeare, *Iuliu Cezar*, ediție bilingvă, Editura Pandora M, Târgoviște, 1999, trad. de Tudor Vianu, actul IV, scena 3, pp. 183–184. (*N.t.*)

Cassius:

O, Brutus!

Brutus:

Ce îmi ceri?

Cassius:

Nu mă iubești destul, încât să ai
Răbdare când prin vine mă zorește
Un sânge moștenit din partea mamei?

Brutus:

E bine, Cassius. De-aici-nainte
Când aspru fi-vei cu iubitu-ți Brutus,
Acesta îți va spune că bătrâna
Grăiește-n tine și-o să-ți deie pace.[37]

Explicația în ceea ce privește susceptibilitatea lui Cassius ne face 431
să realizăm că el se identifică în aceste momente cu mama și de aceea se comportă ca o muiere, ceea ce, de altfel, cuvântarea sa și demonstrează excelent.[38] Căci supunerea lui muierească — cerșind dragoste plin de disperare — față de voința bărbătesc-semeață a lui Brutus îl îndreptățește pe acesta să facă remarca amicală „Cassius, asemeni ești cu mielul", deci el are încă în caracterul său ceva foarte nedestoinic care provine de la mamă. Recunoaștem aici cu ușurință starea de fapt a unei dispoziții infantile care este, ca întotdeauna, caracterizată printr-o predominare a imagoului parental, aici, a imago-ului mamei. Un individ este infantil deoarece nu s-a eliberat decât într-o măsură insuficientă sau deloc de mediul copilăriei, adică de adaptarea sa la părinți; de aceea el reacționează în mod fals față de lume, pe de o parte asemenea unui copil față de părinți, pretinzând mereu iubire și răsplată afectivă imediată; pe de altă

[37] *Iuliu Cezar*, *ed. cit.*, pp. 185–187.

[38] Un caz de identitate cu anima. Prima purtătoare a imaginii animei este, după cum se știe, mama.

parte, identificându-se cu părinții, datorită legăturii strânse cu aceștia, individul infantil se comportă ca tatăl și ca mama. El nu este în stare să își trăiască viața ca el însuși și nu-și poate găsi caracterul care îi este lui propriu. Drept care Brutus presupune foarte corect că mama este cea care „grăiește-n" Cassius, și nu el însuși. Situația valoroasă din punct de vedere psihologic pe care o evidențiem aici este dovada că, într-adevăr, Cassius este infantil și că este identificat cu mama. Comportamentul isteric se datorează faptului că, în parte, Cassius este încă „miel", așadar un copil nevinovat și inofensiv; el este deci, în ceea ce privește viața sa afectivă, încă rămas în urmă față de sine însuși, așa cum vedem adesea la oameni care își domină ca persoane aparent puternice viața și semenii, dar au rămas infantili față de pretențiile afectelor lor.

432 Figurile dramei milleriene, în calitatea lor de copii ai fantasmelor creatoarei, zugrăvesc desigur fiecare în parte una sau alta dintre trăsăturile de caracter care îi aparțin autoarei.[39] Eroul Chiwantopel reprezintă figura ideală, care este proiectată aici într-o figură bărbătească, adică domnișoara Miller vede încă idealul în bărbat, ceea ce corespunde vârstei ei tinere. Evident, încă nu este dezamăgită salutar în această privință, ci se mai bucură de iluziile ei. Încă nu știe că figura ei ideală ar trebui să fie de natură feminină, deoarece o astfel de figură este cea care ar interesa-o întru câtva. Idealul reprezentat în bărbat nu o îndatorează la nimic, ci îi face doar posibile niște pretenții fantasmatice. Însă dacă idealul ar fi de același sex cu ea, ar putea face descoperirea că ea nu corespunde cu acesta întru totul. Ceea ce ar fi, desigur, incomod, dar salutar. Gestul lui Cyrano[40] este cu siguranță frumos și impresionant, cel al lui Cassius este însă teatral. Ambii eroi se pregătesc pentru o moarte plină de efect, ceea ce-i reușește lui Cyrano. Această întoarcere către moarte anticipează sfârșitul inevitabil al iluziei că celălalt ar fi omul ideal. Figura ei ideală se pregătește în mod evident să-și schimbe localizarea și

[39] Această concepție este îndreptățită aici, pentru că în cazul fantasmelor milleriene nu este vorba despre o creație dorită și realizată conștient, ci despre un produs involuntar.

[40] Cf. Partea întâi [par. 48 din acest volum].

eventual să se mute în însăși autoarea. Acesta ar fi un punct extrem de critic al vieții ei. Căci atunci când o figură atât de importantă în viață precum figura ideală se pregătește să se transforme este ca și cum ar trebui să moară. Ea naște atunci în individ presimțiri greu de înțeles — adică aparent nefundamentate — ale morții și sentimente de tristețe metafizică. Aceste tendințe au căpătat expresie încă în Cântecul fluturelui de noapte, însă aici au parte de o definire mai precisă. Lumea ei infantilă vrea să-și atingă sfârșitul, pentru a fi înlocuită de faza maturității adulte. Dorința de moarte a fetelor tinere este adesea numai o expresie indirectă, care rămâne la nivel de atitudine, chiar dacă se moare cu adevărat, căci până și moartea poate fi dramatizată. Printr-o astfel de finalizare, poza nu face decât să câștige în efect. E lucru cunoscut că apogeul vieții este exprimat prin simbolistica morții, căci a se depăși pe sine însuși înseamnă o moarte. Ca ființă infantilă, domnișoara Miller nu își poate conștientiza sarcina vieții; ea nu își poate impune țeluri sau norme de viață, pentru care să se simtă responsabilă. De aceea nici nu este încă pregătită să abordeze problema iubirii, întrucât aceasta cere conștiință și răspundere, a avea perspectivă și prevedere. Este o decizie pentru viață, la al cărei capăt stă moartea. Dragostea și moartea au nu puțin de-a face una cu alta.

Gestul mândru cu care eroul se oferă morții poate să fie foarte 433
bine o expresie indirectă care caută să capete mila celuilalt, căzând astfel pradă reducției reci, așa cum e cea pe care o face Brutus. Și gestul lui Chiwantopel este suspect, căci scena lui Cassius care îi servește de model trădează în chip indirect că totul este numai o chestiune infantilă. Căci, dacă gestul are un efect prea teatral, atunci există suspiciunea întemeiată că nu este autentic, deci că undeva acționează o voință contrară care vrea să spună cu totul altceva.

Acum libidoul capătă în dramă, în contrast cu natura inactivă a 434
simbolurilor precedente, o activitate amenințătoare, căci devine manifest un conflict în care una dintre părți o amenință pe cealaltă cu uciderea. Eroul, ca imagine ideală a visătoarei, înclină să moară, el nu se teme de moarte. În concordanță cu caracterul infantil al acestui erou, ar fi desigur timpul ca el să iasă odată din scenă. Moartea

Fig. 85 Moartea ca arcaș (fragment). „Artist de la 1464“, Școala germană.

trebuie să îi fie adusă de lovitura unei săgeți. Având în vedere faptul că eroii sunt adesea ei înșiși mari arcași sau cad victimă loviturilor de săgeată, nu ar fi superfluu să ne întrebăm ce semnificație are moartea printr-o lovitură de săgeată (fig. 85).

435 Citim în biografia călugăriței isterice și stigmatizate Katharina Emmerich următoarea descriere a suferinței inimii ei:

Ea a căpătat încă din noviciat, ca dar de Crăciun de la Hristos cel sfânt, o suferință foarte chinuitoare a inimii pentru întreaga perioadă a călugăriei ei. Dumnezeu i-a arătat în interiorul ei care era scopul: era pentru decăderea

spiritului ordinului, mai cu seamă pentru păcatele maicilor. Însă ceea ce făcea această suferință să fie atât de chinuitoare era darul pe care-l avea încă din tinerețe, și anume de a vedea în fața ochilor adevărata natură lăuntrică a oamenilor. Suferința inimii o percepea fizic, de parcă inima ei ar fi fost permanent străpunsă de săgeți.[41] Aceste săgeți — și acesta era chinul spiritual cel mai rău — le recunoștea, la o privire mai îndeaproape, ca fiind gândurile, planurile, vorbele tainice pline de interpetări greșite, de defăimări, de lipsă de iubire pe care le urzeau maicile, surorile ei, complet fără temei și fără urmă de conștiință, împotriva ei și a conduitei ei cu frică de Dumnezeu.[42]

Este greu să fii o sfântă, căci o astfel de diferențiere este suportată 436
cu greutate chiar și de o natură răbdătoare și îngăduitoare, iar aceasta se apără în felul ei. Pandantul sfințeniei sunt ispitele fără de care un sfânt adevărat nu poate trăi. Noi știm că aceste ispite pot să evolueze și inconștient, așa încât în conștiință ajung numai niște echivalente ale lor, sub formă de simptome. Știm deja din proverbe că „Herz" [inimă] și „Schmerz" [durere] rimează. Este un fapt de mult cunoscut că isteria pune în locul unei dureri sufletești care nu este simțită, adică este refulată, una fizică. Biograful Katharinei Emmerich a văzut acest lucru mai mult sau mai puțin corect. Numai că interpretarea lui Emmerich se bazează, ca de obicei, pe o proiecție: tot timpul sunt celelalte care susțin în taină tot soiul de lucruri rele despre ea, și acest lucru îi produce durerile. Problema se pune însă puțin diferit: renunțarea la toate bucuriile vieții, această ofilire înainte de înflorire, este ceea ce-i dureros în general, iar în cazul special este întruchiparea dorințelor neîmplinite și a încercărilor naturii de a frânge puterea refulării, fără de care o astfel de diferențiere ar fi imposibilă. Sigur că bârfele și înțepăturile surorilor fac mereu aluzie afectuos tocmai la aceste lucruri dureroase, așa încât sfânta are senzația că necazurile ei ar veni de acolo. Ea nu avea desigur cum să știe că zvonul preia adesea rolul inconștientului, care

[41] Inima Maicii Domnului este străpunsă de o sabie, „ca să se descopere gândurile din multe inimi" (*Luca* 2, 35).

[42] Wegener, *Das wunderbare äußere und innere Leben der Dienerin Gottes Anna Katharina Emmerich*, p. 63.

țintește, ca un adversar dibaci, întotdeauna asupra găurilor propriu-zise, dar nouă înșine inconștiente, ale platoșei noastre.

437 În acest sens se exprimă un pasaj din discursurile predicate de Gautama Buddha în versuri:

> O dorință, de ți-ai tot dorit-o intens,
> În voință cultivată și hrănită,
> Dar trebuie treptat să-i duci lipsa:
> Ca o săgeată sălbatic scurmă-n carne.[43]

438 Săgețile care rănesc și sunt dureroase nu vin de-afară prin zvonuri, care atacă mereu numai din exterior, ci ele vin din umbră, din „ascunzătoare" — din propriul inconștient. Propriile dorințe sunt cele care sunt implântate în carnea noastră ca niște săgeți.[44] Într-un alt context, acest lucru devine clar și pentru călugărița noastră, și anume chiar cât se poate de literal. Este cunoscut faptul că acele scene mitice de unire cu Mântuitorul capătă de regulă un adaos erotic puternic.[45] Scena stigmatizării înseamnă o incubare prin Mântuitor, doar puțin schimbată față de concepția antică de *unio mystica* drept *cohabitatio* cu Dumnezeu. Călugărița relatează următoarele despre stigmatizarea ei:

> Eram într-o contemplare a suferințelor lui Cristos și îl imploram să mă lase și pe mine să împărtășesc suferința lui, și am rostit de cinci ori Tatăl nostru în cinstea celor cinci răni sfinte. Am intrat, în vreme ce mă aflam cu

[43] Neumann, *Die Reden Gotamo Buddho's aus der Sammlung der Bruchstücke Suttanipāto des Pāli-Kanons übersetzt*, p. 252 [nr. 767].

[44] Tot în sensul unei dureri exogene numește Teocrit, 27, 28 durerile facerii ca fiind „săgețile Ilithyiei" [zeița care patrona nașterile, *N.t.*]. În sensul unei dorințe găsim aceeași parabolă și în *Cartea înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah (Ecclesiasticul)*, 19, 12: „Săgeată înfiptă în coapsele trupului, așa e cuvântul în inima nebunului." Adică nu-i dă pace până ce nu iese din el.

[45] Acest lucru nu dovedește însă nicidecum că trăirea lui *unio mystica* ar rezulta exclusiv din surse erotice. Acel erotism care se impune dovedește numai că transferul libidoului nu a reușit în totalitate. În aceste condiții, niște resturi clare ale formei inițiale rămân în urmă neasimilate.

brațele întinse în pat, într-o stare de mare dulceață, simțind și o nesfârșită sete de durerile lui Isus. Atunci am văzut coborând spre mine o lumină, venea de sus de-a curmezișul. Era un trup crucificat, perfect viu și străveziu, cu brațele întinse în părți, dar fără cruce. Rănile străluceau mai puternic decât corpul, erau cinci cercuri de nimburi, ieșind la iveală din toată strălucirea. Eram în extaz, iar inima mea simțea o durere puternică, fiind totuși cuprinsă de dulceața dorinței de a împărtăși și ea suferința chinurilor Mântuitorului meu. Și, în timp ce dorința mea după suferința Mântuitorului creștea, la vederea rănilor sale, tot mai mult, implorând din pieptul meu, prin mâinile, prin șoldurile și prin picioarele mele, după rănile sale sfinte, țâșniră spre mâinile, șoldurile și picioarele mele mai întâi din mâinile, apoi din șoldurile, apoi din picioarele imaginii, trei raze roșii scânteietoare, terminate jos într-o săgeată.[46]

Razele sunt trei la număr și se încheie jos într-un vârf de să- 439
geată.[47] Asemenea lui Amor, și soarele are tolba lui plină de săgeți distrugătoare sau fecundatoare.[48] Săgeața are o semnificație masculină. Pe această semnificație se bizuie obiceiul celor din Orient de a-și numi fiii viteji niște săgeți și lăncii ale părinților. „A face săgeți ascuțite“ este o expresie arabă pentru „a naște fii viteji“. Pentru a vesti nașterea unui fiu, chinezul atârna arc și săgeată în fața casei. De aici se explică și pasajul din *Psalmi* (126, 4): „Precum sunt săgețile în mâna celui viteaz, așa sunt copiii părinților tineri.“ Datorită acestei semnificații a săgeții înțelegem cum a ajuns regele sciților Ariantas, când a vrut să facă un recensământ al populației, să ceară

[46] *Loc. cit*., pp. 77 și urm.

[47] Apuleius (*Metamorphoses*, lib. II, p. 31) folosește simbolistica arcului și săgeții într-un mod foarte drastic: „… ubi primam sagittam saevi Cupidinis in ima praecordi mea delapsam excepi, arcum meum et ipse vigor attendit, et oppido formido ne nervus vigoris nimietate rumpatur“ [„… atunci când crudul Cupidon m-a străpuns până în fundul inimii cu prima lui săgeată! O simt prea adânc și n-aș mai putea rezista atacurilor sale“, din Apuleius, *Măgarul de aur*, *ed. cit*., p. 39.

[48] Așa, de pildă, Apollo cel aducător de ciumă. În germana veche de sus, săgeată se numește *strala*.

de la fiecare scit un vârf de săgeată.[49] Și lăncii îi revine o semnificație asemănătoare: oamenii se trag din ea. Frasinul este mama lănciilor, de aceea semința oamenilor „de fier" provine de la el. Caeneus[50] a poruncit să îi fie adorată lancea. Pindar relatează despre acest Caeneus legenda că, „despicând de-a dreptul pământul cu piciorul său", a pătruns în adâncul lui.[51] Inițial, el ar fi fost chipurile o fecioară, Cainis, care ar fi fost transformată, din cauza felului ei docil de a fi, de către Poseidon într-un bărbat invulnerabil. Ovidiu zugrăvește lupta lapiților cu Caeneus cel invulnerabil și cum au trebuit să-l acopere în final complet cu copaci, neputându-i veni în alt fel de hac. Ovidiu spune aici:

> Exitus in dubio est: alii sub inania corpus
> Tartara detrusum silvarum mole ferebant;
> Abnuit Ampycides: medioque ex aggere fulvis
> Vidit avem pennis liquidas exire sub auras.[52]

[49] Herodot, IV, p. 353.

[50] Cf. Roscher, s.v. „Kaineus" (II/1, șp. 894 și urm.).

[51] *Loc. cit*. Bolnava lui Spielrein folosește, de asemenea, ideea despicării pământului într-un context asemănător: „Fierul ne este necesar în vederea străpungerii pământului … Cu fierul putem … crea oameni … pământul este despicat, aruncat în aer, omul este disecat … Omul este îmbucătățit și apoi recompus … pentru a pune capăt îngropării de vii, Isus Hristos le-a poruncit ucenicilor săi să străpungă pământul." Motivul „despicării" este de o semnificație generală. Eroul persan Tiștriya, care apare sub înfățișarea unui cal alb, deschide Lacul ploii și face astfel pământul rodnic. El este numit și Tîr = săgeată. Este reprezentat și feminin, cu arc și săgeată (Cumont, *Textes et monuments* I, p. 136). Mithra lovește cu săgeata în stâncă și face să țâșnească apa, pentru a înlătura seceta. Pe monumentele mitraice vedem uneori cuțitul înfipt în pământ, altminteri el este instrumentul sacrificial, care ucide taurul (Cumont, *loc. cit*., pp. 165 și 115).

[52] „Ce-a mai fost e-ndoielnic; spun unii că trupul/ Sub grămădita pădure-n Tartar fost-a-mpins; însă Mopsus/ Tăgăduiește; el însuși văzut-a cum din mijlocul/ Îngrămădirii zburat-a o pasăre-n pene roșcată,/ Sus în văzduh înălțându-se…" [Ovidiu, *Metamorfoze*, Cartea a douăsprezecea, Editura Academiei, București, 1959, trad. de Ion Florescu, p. 248, *N.t.*].

Roscher[53] consideră că această pasăre este fluierarul auriu (*Charadrius pluvialis*), al cărui nume provine de la faptul că el stă în καράδρα, crăpătura pământului. Prin cântul său, el anunță apropierea ploii. Caeneus este preschimbat în această pasăre. 440

Recunoaștem din nou în acest mit părțile componente tipice ale mitului libidoului: bisexualitatea originară, nemurirea (invulnerabilitatea) prin pătrunderea în mamă (a despica mama cu piciorul), învierea ca pasăre a sufletului și producerea rodniciei. Dacă acest erou astfel constituit cere să îi fie adorată lancea, trebuie desigur să credem că aceasta îi apare ca fiind o expresie valabilă și echivalentă. 441

Din perspectiva actuală, pentru noi capătă un sens nou acel pasaj din *Iov* pe care l-am menționat în Partea întâi [par. 71]: 442

> … a aruncat asupră-mi toate săgețile Sale;
> În jurul meu se învârtesc săgețile Sale; El îmi străpunge rărunchii
> fără milă; El varsă pe pământ fierea mea.
> El mă dărâmă bucată cu bucată și năvălește asupra mea ca un
> războinic.[54]

Iov dă aici expresie chinului sufletesc produs de năvala unor dorințe inconștiente; libidoul scurmă în carnea sa, un Dumnezeu crud a pus stăpânire pe el și îl sfredelește cu săgețile lui dureroase, cu gânduri care îl străpung, copleșindu-l. 443

Aceeași imagine o găsim și la Nietzsche: 444

> Trântit pe jos și tremurând,
> Ca muribundul, căruia i se încălzesc picioarele —
> Vai! clănțănind de neștiute febre,
> Și tremurând în geruri tari și ascuțite,
> Vânat de tine o! Gândire!
> Inexprimabilă! Ascunsă! Cruntă!
> Diană-tu, pitită după nori!

[53] Discuție din: Meyer, *Indogermanische Mythen*, p. 155.
[54] *Iov* 16, 12–14.

Străfulgerat de tine-n iarbă,
Ochi batjocoritor, ce m-ațintești din întuneric:
— așa zac,
Încolăcit, zdrobit și torturat
De toate chinurile veșnice,
Lovit de tine, vânător cumplit,
Tu — Dumnezeule necunoscut!

Țintește bine!
Trage înc-o dată!
Împunge-mi și străpunge-mi inima!
O, ce tortură e aceasta
Cu vârfuri boante de săgeți?
De ce mă ațintești din nou, tu,
Cel niciodată sătul de chinul omului,
Cu ochii tăi scăpărători de zeu pervers?
O, tu — nu vrei să mă omori.
Doar să mă chinui, să mă chinui?[55]

445 Nu este nevoie de multe explicații pentru a recunoaște în această parabolă imaginea victimei divine martirizate, pe care am întâlnit-o deja la victimele mexicane pe cruce și la jertfa lui Odin[56]. Aceeași imagine o găsim și la martiriul lui Sebastian, în care carnea feciorelnic de delicată, înfloritoare a tânărului sfânt ne face să intuim toată durerea renunțării pe care sensibilitatea artistului a pus-o acolo. Artistul nu poate să împiedice, desigur, ca o fărâmă de psihologie a vremii sale să se întrepătrundă întotdeauna cu opera lui. Același lucru este valabil, într-o măsură mai mare, referitor la

[55] Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra. O carte pentru toți și niciunul*, Editura Humanitas, București, ediția a doua, 1996, trad. de Ștefan Aug. Doinaș, pp. 327–328. (*N.t.*)

[56] Pacienta lui Spielrein spune, de asemenea, că a fost „străpunsă" de Dumnezeu (de trei ori), „după care a urmat o înviere numai a spiritului…" (*loc. cit.*, p. 376).

simbolul creştin, Crucificatul străpuns de lance, imaginea omului epocii creştine, chinuit de dorinţele sale, crucificat in Christo.

O altă poezie a lui Nietzsche arată că nu este un chin venit din afară cel care îl torturează pe om, ci că acesta îşi este sieşi vânător, sacrificator şi cuţit sacrificial. În această poezie, aparentul dualism din conflictul sufletesc este rezolvat prin folosirea aceleiaşi simbolistici: 446

O, Zarathustra,
cel mai crunt Nimrod!
Ieri încă vânător de Dumnezeu,
năvod al oricărei virtuţi,
săgeată a răului!
Acum —
vânat de tine însuţi,
cu propria ta pradă
în propria ta carne-nfipt…

Acum —
singur cu tine,
de două ori însingurat în propria-ţi ştiinţă,
între sute de oglinzi
falsă imagine răsfrântă ţie,
între sute de-amintiri
îndoielnic,
obosit de tot felul de răni,
degerat de tot felul de geruri,
gâtuit de propriul ştreang,
cunoscător-de-sine!
ucigaş-de-sine!

De ce te-ai legat
cu ştreangu-nţelepciunii tale?
De ce te-ai lăsat dus în ispită
de raiul şarpelui bătrân?

De ce te-ai furișat tiptil
în *tine* — în *tine*?…[57]

447 Nu din afară îl lovesc pe erou săgețile ucigătoare, ci chiar el este cel care se vânează pe el, luptă singur cu sine însuși și se torturează. În el însuși pulsiunea s-a întors împotriva pulsiunii — de aceea poetul spune: „în propria ta carne-nfipt", adică rănit de propria săgeată. Întrucât am recunoscut săgeata ca fiind simbol al libidoului, ne devine clară și imaginea „înfigerii": este un act al uniunii cu sine însuși, un soi de autofecundare, dar și o autoviolentare, o sinucidere. De aceea, Zarathustra își poate spune „ucigaș-de-sine" (aidoma lui Odin, care i se jertfește lui Odin). Nu trebuie, ce-i drept, să formulăm acest psihologem într-un chip prea voluntarist: omul nu-și provoacă în mod intenționat un astfel de chin, ci el i se întâmplă. Dacă îi atribuim inconștientul ca o parte a personalității lui, trebuie într-adevăr să admitem că el își manifestă furia chiar împotriva lui însuși. În schimb, dacă simbolismul suferinței lui este arhetipal, așadar colectiv, acest lucru poate fi privit ca semn că un atare om nu mai suferă din cauza lui însuși, ci mai degrabă din cauza spiritului vremii sale. El suferă dintr-o cauză obiectivă, impersonală, și anume din cauza inconștientului său colectiv, pe care îl are comun cu toți.

448 Rănirea prin propria săgeată înseamnă deci mai întâi un stadiu de introversie. Știm deja care trebuie să fie semnificația acestuia: libidoul se cufundă în „propria-i adâncime" (o parabolă cunoscută a lui Nietzsche) și găsește acolo jos, în întunecime, substitutul pentru lumea de sus pe care a părăsit-o, și anume lumea amintirilor („printre sute de amintiri"), dintre care cele mai puternice și mai influente sunt imaginile mnezice timpurii. Este universul copilului, acea stare paradiziacă a copilăriei celei mai fragede, din care ne-a alungat legea timpului aflat în curgere continuă. În acest imperiu subpământesc zac latente sentimente legate de noțiunea de „acasă" și speranțele a tot ceea ce este în devenire. Așa cum spune Heinrich,

[57] Friedrich Nietzsche, *Poezii*, *ed. cit.*, „Zwischen Raubvögeln, Printre păsări de pradă", p. 129. (*N.t.*)

în „Die versunkene Glocke“ [Clopotul scufundat] al lui Gerhart Hauptmann, despre opera sa miraculoasă:

> Cântă un cântec, pierdut și uitat,
> un cântec de-acasă, un cântec de iubire copilărească,
> extras din adâncimile fântânii de povești,
> de toți știut, cu toate acestea nemaiauzit.[58]

Totuși „pericolul e grav“[59], cum spune Mefisto, căci adâncimile 449
sunt ispititoare. Dacă libidoul părăsește lumea luminoasă de sus, fie dintr-o decizie luată, fie dintr-o scădere a forței de viață, fie din cauza destinului omului, atunci el se scufundă înapoi în propria adâncime, în izvorul din care țâșnise odinioară, și se întoarce în acel loc de ruptură, buricul, prin care pătrunsese cândva în acest trup. Acest loc de ruptură se numește mamă, întrucât fluxul vieții din ea ne-a venit. De aceea, când trebuie realizată o operă mare, în fața căreia bărbatul, pierzându-și nădejdea în forța lui, se dă înapoi, libidoul său se revarsă îndărăt spre acel punct de izvorâre — iar acesta este momentul primejdios în care se ia decizia între distrugere și o nouă viață. Dacă libidoul rămâne captiv în imperiul miraculos al lumii interioare[60], atunci omul a devenit pentru lumea de sus o umbră, el este ca și mort sau ca și cum ar fi grav bolnav. Însă, dacă libidoul reușește să se smulgă din nou de-acolo și, cu un efort, să pătrundă în lumea de sus, atunci se arată o minune: călătoria în tărâmul de jos fusese pentru el un izvor al tinereții și din moartea aparentă se trezește o nouă rodnicie. Acest raționament este înfățișat de un mit

[58] [*Loc. cit*., p. 104.]

[59] *Faust*, Partea a doua, *ed. cit*., „Galerie întunecată“, p. 131. (*N.t*.)

[60] Acest lucru este reprezentat mitologic în legenda lui Tezeu și a lui Pirithous, care voiau să și-o cucerească pe Proserpina cea subpământeană. În acest scop au coborât în abisul din pădurea Colonos, spre a ajunge în infern; când au ajuns jos, au vrut să se odihnească puțin, dar au rămas țintuiți de stâncă prin puterea unor vrăji, adică au rămas captivi în mamă și deci pierduți pentru lumea de sus. Mai târziu cel puțin a fost eliberat Tezeu de către Heracle, acesta intrând astfel în rolul mântuitorului care biruiește moartea. Mitul lui reprezintă un proces de individuație.

Fig. 86 Floarea de lotus care crește cu Brahma din buricul lui Vishnu. Basorelief din Hampi, Madras (India).

indian: odinioară, Vishnu s-a cufundat în extaz și l-a născut, în timp ce se afla în această stare de somn, pe Brahma, care, tronând pe o floare de lotus, s-a înălțat din buricul lui Vishnu și a adus Vedele (fig. 86), citind cu ardoare din ele. (Nașterea ideii creatoare din introversie.) Prin extazul lui Vishnu s-a prăvălit însă asupra lumii un potop îngrozitor. (Înghițire și sfârșitul lumii prin introversie.) Un demon, folosindu-se de acest prilej, i-a furat lui Brahma Vedele și le-a pitit în adâncuri. Brahma l-a trezit pe Vishnu, iar acesta, transformându-se într-un pește (fig. 87), s-a scufundat în șuvoaie, s-a luptat cu demonul, l-a învins și a cucerit din nou Vedele.

Acest raționament străvechi zugrăvește pătrunderea libidoului în sfera lăuntrică a psihicului, în inconștient. Acolo sunt constelate prin introversia și regresia libidoului conținuturi care mai înainte fuseseră latente. Sunt, după cum o arată experiența, imaginile primordiale, arhetipurile, care au fost atât de îmbogățite cu material mnezic individual prin introversia libidoului, încât conștiința le poate percepe, așa cum o rețea cristalină latentă în soluția-mamă devine vizibilă prin cristalizarea moleculelor. Întrucât astfel de

introversii și de regresii au loc, bineînțeles, numai în acele clipe în care o nouă orientare și adaptare se dovedesc necesare, la arhetipul constelat avem de fiecare dată de-a face cu imaginea primordială a situației critice momentane. Oricât de infinit de diferite ar putea să pară situațiile schimbătoare ale rațiunii noastre, posibilitățile lor nu trec totuși niciodată dincolo de granițele naturale, ci au mereu niște forme care se repetă mai mult sau mai puțin tipic. Structura arhetipală a inconștientului corespunde evenimentelor obișnuite și desfășurării generale a lucrurilor. Schimbările de care au parte oamenii nu sunt de o diversitate nesfârșită, ci reprezintă variante ale anumitor tipuri de evenimente. Numărul unor atari tipuri este limitat. Dacă survine o situație critică, se constelează în inconștient un tip ce corespunde acestei situații critice. Cum acesta este numinos, adică posedă o energie specifică, el atrage conținuturile conștiinței, reprezentările conștiente, grație cărora devine perceptibil și deci capabil de conștiință. Dacă este transpus în conștiință, acest lucru este resimțit ca iluminare și revelație sau ca idee spontană salvatoare. Multipla experiență a acestei corelații are ca urmare că, la modul general, într-o situație critică este pus artificial în funcțiune mecanismul introversiei, și anume prin acțiuni ritualice, care înseamnă pregătire spirituală, ca de pildă: obiceiuri magice, sacrificii, invocații, rugăciuni etc. Aceste acțiuni ritualice au scopul de a orienta libidoul asupra inconștientului, forțându-l astfel la introversie. Dacă libidoul se raportează la inconștient este ca și cum s-ar raporta la mamă, iar împotriva acestui fapt se ridică tabuul. Dar, întrucât inconștientul reprezintă o mărime care se află dincolo de mamă, fiind doar simbolizată prin aceasta, angoasa de incest ar trebui de fapt depășită, pentru a obține acele conținuturi salvatoare („comoara greu de atins"). Cum fiul nu este conștient de tendința sa de incest, aceasta este proiectată asupra mamei, respectiv a simbolului ei. Dar, cum simbolul mamei nu este ea însăși, nu există propriu-zis niciun fel de posibilitate de incest, și astfel iese din discuție tabuul ca motiv al rezistenței. În măsura în care mama reprezintă inconștientul, tendința de incest, mai cu seamă dacă apare ca o dorință a mamei (de exemplu, Ișstar și Ghilgameș) sau a animei (de exemplu, Chryse

Fig. 87 Vishnu ca pește. Figură din zinc (India, sec. al XIX-lea).

și Filoctet[61]), reprezintă de fapt o pretenție a inconștientului de a fi luat în seamă. Respingerea acestuia obișnuiește să aibă urmări

[61] Când au pornit grecii la război împotriva Troiei au vrut, așa ca înaintea lor argonauții și Heracle, să aducă o jertfă pe altarul lui Chryse, o nimfă de pe

nefavorabile: forțele sale instinctive intră, dacă nu sunt luate în seamă, în opoziție, altfel spus, Chryse se transformă într-un șarpe otrăvitor. Cu cât conștiința respinge mai puternic inconștientul prin atitudinea pe care o are față de el, cu atât devine acesta mai primejdios. Blestemul lui Chryse se împlinește în măsura în care, când Filoctet se apropie de altarul ei, după o versiune, el se rănește la picior cu una dintre propriile lui săgeți otrăvite și ucigătoare sau, după alte versiuni[62] (care sunt mai bine și mai bogat documentate), este mușcat de un șarpe veninos de picior.[63] Din acel moment, după cum se știe, el zace mult timp bolnav.[64]

insula cu același nume, pentru a asigura călătoriei lor un final fericit. Printre ei, Filoctet a fost singurul care a știut cum să găsească sanctuarul ascuns al lui Chryse. Dar acolo l-a lovit o nenorocire. După una dintre versiuni, un șarpe care păzea altarul a țâșnit dindărătul lui și l-a mușcat de picior; după cealaltă versiune, Filoctet s-a rănit singur din neatenție cu una dintre săgețile lui otrăvite (pe care le căpătase de la Heracle) și a căzut pradă unei boli îndelungi, acest episod fiind zugrăvit de Sofocle în piesa *Filoctet*. De la un scolast aflăm că nimfa Chryse i-a oferit eroului iubirea ei, dar a fost respinsă de acesta, drept care ea l-a blestemat; acest blestem a fost adus la îndeplinire în modul cumplit menționat mai sus. Filoctet este (cum se sugerează și despre predecesorul său Heracle) prototipul regelui rănit și bolnav, motiv ce se continuă până la legenda Graalului și în simbolistica alchimică. ([Jung,] *Psihologie și alchimie* [par. 491 și urm. și fig. 149])

62 Cf. Roscher, *Lexikon*, s.v. „Philoktetes", șp. 2318, 15 și urm.

63 Când eroul solar rus Oleg se apropie de craniul calului răpus, un șarpe iese din el și îl înțeapă în picior. Ca urmare, el se îmbolnăvește și moare. Când Indra, sub aspectul șoimului Cyena, îl răpește pe Soma, păzitorul Kṛiçânu îl rănește cu săgeata la picior (de Gubernatis, *Die Thiere in der indogermanischen Mythologie*, pp. 479 și urm.).

64 Comparabil regelui Graalului care păzește vasul, simbolul matern. Mitul lui Filoctet este luat dintr-un context mai amplu, și anume din mitul lui Heracle. Heracle are două mame: Alcmene cea săritoare și Hera cea prigonitoare, de la al cărei piept a supt nemurirea. Pe șerpii Herei îi înfrânge Heracle încă din leagăn, adică el se eliberează de inconștient. Însă Hera îi trimite din când în când accese de nebunie, iar în timpul unuia, el își omoară copiii. Ea se dovedește deci indirect a fi Lamia. După una dintre versiuni aceasta are loc în momentul în care Heracle refuză să-și execute fapta cea mare în slujba lui Eurystheus. Din cauza refuzului, libidoul pregătit pentru faptă regresează la imago-ul matern inconștient, ceea ce are ca urmare nebunia. În această stare, Heracle se identifică cu Lamia și își ucide propriii copii. Oracolul din Delfi îi comunică faptul

451 Această rănire foarte tipică și care îl distruge și pe Ra este astfel zugrăvită într-un imn egiptean:

Vârsta zeului i-a mișcat gura,
i-a aruncat saliva pe pământ
și ceea ce a scuipat el pe jos a căzut.
Isis a frământat scuipatul cu mâna ei
împreună cu pământul care se lipise de el;
a făcut din el un șarpe onorabil
și i-a dat formă ca de lance.
Nu și l-a încolăcit viu în jurul chipului,
ci l-a aruncat, făcut sul (?), pe drumul
pe care călătorea marele zeu
după pofta inimii prin ambele-i ținuturi.
Venerabilul zeu s-a ivit strălucitor,
zeii care slujeau faraonului îl însoțeau
iar el se preumbla ca în orice altă zi.
Deodată onorabilul șarpe îl înțepă…
Divinul zeu deschise gura
și glasul maiestății sale pătrunse până la cer.
Și zeii strigară „vezi!“
El nu putu să le răspundă,
fălcile îi clănțăneau,
toate mădularele lui tremurau

că el „se numește Heracle“, întrucât îi datorează Herei faima sa nemuritoare, căci prigonirea ei l-a obligat să săvârșească faptele mari. Vedem că fapta cea mare înseamnă propriu-zis: a-și depăși mama și a cuceri astfel nemurirea. Arma lui caracteristică, măciuca, a tăiat-o din măslinul matern. Ca soare, el deținea săgețile lui Apollo. Heracle învinge leul din Nemeea în peștera lui, a cărei semnificație este „mormânt în pântecele mamei“ (cf. sfârșitul acestui capitol); urmează apoi lupta cu Hydra (fig. 38) și restul faptelor sale eroice, care sunt toate niște curse pe care i le întinde Hera. Toate reprezintă lupta împotriva inconștientului. La sfârșitul traiectoriei sale el devine — pe baza unei profeții delfice — sclavul lui Omphalos (ὀμφαλός = buric), adică el tot trebuie să se supună inconștientului.

și veninul îi cuprinse carnea,
precum își cuprinde Nilul ținutul (?).[65]

În acest imn, Egiptul ne-a păstrat o versiune inițială a motivului 452
înțepăturii dinților de șarpe. Îmbătrânirea soarelui toamna, ca o imagine a bătrâneții omului, este explicată simbolic printr-o otrăvire cauzată de un șarpe. Mamei i se reproșează că perfidia ei duce la moartea zeului soarelui. Șarpele ilustrează numenul straniu al „mamei" (și al altor *daimonia*), care ucide, dar totodată reprezintă singura posibilitate de a asigura pe cineva împotriva morții, căci ea este și izvorul vieții.[66] Corespunzător acestui fapt, numai o mamă îl poate vindeca pe cel bolnav de moarte, drept care imnul povestește în continuare cum au fost chemați și adunați zeii pentru a ține sfat:

Și veni și Isis cu înțelepciunea ei,
a cărei gură este plină de suflarea vieții,
ale cărei rostiri alungă suferința
și al cărei cuvânt îl însuflețește pe cel ce nu mai respiră.
Ea zise: „Ce-i asta? ce-i asta, tată divin?
Iată, un șarpe suferință ți-a adus…

Spune-mi numele tău, tată divin,
căci în viață rămâne cel care este chemat pe numele său."

La care Ra răspunde: 453

„Eu sunt cel care a creat cerul și pământul și a legat munții
și a făcut toate ființele de pe ei.
Eu sunt cel care a făcut apa și a creat marele potop,
care l-a făcut pe taurul mamei lui,
care este zămislitorul…"

[65] Erman, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*, pp. 360 și urm.
[66] Putem citi în Gatti, *South of the Sahara*, pp. 226 și urm., cât de concret trebuie înțeles acest mitologem pe treapta primitivă. (Descrierea unei *medicine woman* din Natal, care își ține un boa constrictor lung de șapte metri ca *familiaris*.)

Veninul nu dispăru, el tot înainta,
marele zeu nu se tămăduise.

Atunci Isis grăi către Ra:
„Ceea ce-mi spui tu aici nu este numele tău.
Spune-mi-l, pentru ca veninul să iasă,
căci omul al cărui nume este rostit în viață rămâne."

454 În fine, Ra se decide să spună adevăratul său nume. El a fost vindecat însă numai aproximativ, așa cum și Osiris a fost recompus numai incomplet, căci își pierduse puterea și s-a retras în cele din urmă de spinarea vacii cerești.

455 Șarpele otrăvitor este o formă de libido ucigătoare în loc să fie una care însuflețește. „Numele adevărat" este suflet și forță magică (= libido). Ceea ce îi cere Isis este transferul libidoului asupra mamei. Cerința i se împlinește literal prin aceea că zeul care îmbătrânește se întoarce la vaca cerească, simbolul mamei.

456 Din reflecțiile noastre de mai sus se explică această simbolistică: libidoul care tinde spre înainte, care stăpânește conștiința fiului, cere separarea de mamă; însă dorul copilului de mamă se împotrivește acestui fapt sub forma unei rezistențe psihice, care, conform experienței, se exprimă în nevroză prin temeri de tot felul, adică prin angoasa în fața vieții. Cu cât omul se dă mai mult înapoi în fața efortului de adaptare, cu atât mai mare devine angoasa lui, care-l cuprinde apoi într-o măsură crescândă de peste tot, stându-i de-a curmezișul în drumul său. Frica de lume și oameni determină desigur pe calea cercului vicios o retragere tot mai serioasă, care duce la infantilism și înapoi „în mamă". Motivul este de regulă proiectat spre exterior, asupra condițiilor din afară, sau părinții sunt făcuți responsabili. Trebuie într-adevăr să cercetăm, în cazul unui fiu, câtă vină i se poate atribui mamei care nu vrea să-i dea drumul. Fiul va voi, ce-i drept, să se explice prin comportamentul greșit al mamei, dar ar face mai bine să se abțină de la astfel de încercări inadecvate de a disimula, prin acuzarea mamei (sau a tatălui), propria sa incapacitate.

Angoasa în fața vieții nu este o fantomă imaginară, ci o panică 457
foarte reală, care pare atât de exagerată numai pentru că izvorul ei real este inconștient și de aceea proiectat: partea de personalitate tânără care este împiedicată să trăiască și este ținută în urmă produce angoasă și se transformă în angoasă. Teama pare să provină de la mamă, în realitate este însă angoasa de moarte a omului instinctiv, inconștient, care-i exclus de la viață prin permanenta retragere în fața realității. Dacă mama este simțită ca obstacol, ea devine aparent prigonitoarea perfidă. Firește că nu este mama reală, cu toate că și aceasta poate — prin tandrețea patologică cu care își urmărește copilul până la vârsta maturității, făcându-l să aibă un comportament infantil care nu mai este adecvat vârstei — să îi provoace vătămări grave; dar mai degrabă imago-ul matern este cel care devine Lamia.[67] Imago-ul matern reprezintă însă inconștientul, a cărui necesitate de a fi alăturat conștiinței este la fel de vitală pe cât este de indispensabil pentru aceasta să nu piardă legătura cu inconștientul. Nimic nu periclitează această legătură la bărbat mai mult decât o viață de succes, care îl face să uite dependența lui de inconștient. Cazul lui Ghilgameș este elocvent în această privință: având în vedere reușitele sale, zeii, reprezentanții inconștientului, se văd siliți să țină sfat cum l-ar putea duce pe Ghilgameș la cădere. Mai întâi, tentativele lor eșuează, însă atunci când eroul dobândește buruiana nemuririi (fig. 45), ajungând astfel aproape să-și atingă scopul, un șarpe îi fură, în timp ce el doarme, elixirul vieții.

Pretenția inconștientului acționează mai întâi ca o otravă para- 458
lizantă asupra puterii de acțiune și a spiritului întreprinzător, drept care poate fi comparată cu mușcătura unui șarpe otrăvitor (fig. 88). Aparent, cel care răpește puterea de acțiune este un dușman demonic, în realitate este însă tocmai propriul inconștient, a cărui tendință

[67] Mitul lui Hipolit arată niște părți componente asemănătoare: mama lui vitregă, Fedra, se îndrăgostește de el. El o respinge; ea îl reclamă soțului ei că ar fi pângărit-o; acesta îl roagă pe zeul apelor, Poseidon, să-l pedepsească pe Hipolit. Atunci iese din mare un monstru. Caii lui Hipolit se sperie de el și îl târăsc după ei până-l omoară. Însă Esculap îl trezește din nou, iar zeii îl duc la nimfa cea înțeleaptă, Egeria, sfătuitoarea lui Numa Pompilius.

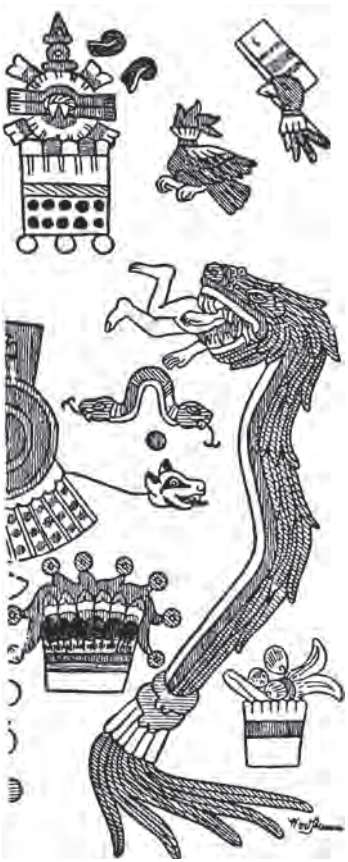


Fig. 88 Quetzalkoatl înghite un om.
Codex Borbonicus (aztec, sec. al XVI-lea).

diferită începe să împiedice efortul conștient de progres. Cauza acestui proces este adesea foarte obscură; și aceasta cu atât mai mult, cu cât ea se complică cu tot felul de situații, condiții și cauze secundare, cum ar fi cu sarcini exterioare dificile, cu deziluzii, cu eșecuri, cu performanțe scăzute, cu relații proaste de familie care, în mod

explicabil, declanșează depresii etc. După mit însă, cea care îl paralizează pe bărbat în taină trebuie să fie femeia, de care nu se mai poate elibera și alături de care el devine copil.[68] Pesemne trebuie să fie semnificativ și că Isis, ca soră-soție a zeului soarelui, creează animalul veninos, și anume din saliva zeului, aceasta având, ca toate secrețiile corpului, un sens magic (= libido). Ea zămislește animalul din libidoul zeului, slăbindu-l astfel și făcându-l dependent de ea. Dalila acționează într-un mod similar, tăindu-i lui Samson părul, razele de soare, și răpindu-i astfel eroului forța. Această femeie demonică din mit este în realitate „sora-soție-mamă", și anume femininul din bărbat, care cere în mod neașteptat cuvântul în cea de-a doua jumătate a vieții și încearcă să obțină cu forța o anumită transformare a personalității. Am descris în parte această transformare în eseul meu „Răscrucea vieții"[69]. Este vorba despre o efeminare parțială a bărbatului și o virilizare a femeii. Această transformare se petrece adesea în condiții foarte dramatice, prin aceea că tăria bărbatului, principiul „logosului" său, se întoarce împotriva lui și, ca să zicem așa, îl trădează. Același lucru se întâmplă cu „erosul" corespunzător al femeii. El înțepenește și se rigidizează în modul cel mai dăunător în atitudinea sa de până acum. Aceasta rămâne fixată în legăturile ei afective și omite să dezvolte rațiunea și judecata, care sunt înlocuite de „animus", adică de niște opinii pe cât de îndărătnice, pe atât de inutilizabile. Procesul de fosilizare a bărbatului se înconjoară, în mod corespunzător, de capricii, susceptibilități ridicole, sentimente de lipsă de încredere și resentimente, care să-i justifice rigidizarea. Un caz de psihoză care demonstrează în mod strălucit această psihologie este cea a lui Schreber, descrisă în *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*.[70]

Paralizarea energiei progresive are, într-adevăr, niște aspecte foarte 459
neîmbucurătoare. Ea apare ca o întâmplare ce nu este bine-venită

[68] Cf. Heracle și Omphale.

[69] [par. 749 și urm.]

[70] Cazul a fost prelucrat la rândul său de Freud, căruia i-am atras eu atenția asupra cărții, într-un mod foarte neîndestulător, în *Observații despre un caz de paranoia (Dementia paranoides) descris autobiografic.*

sau de-a dreptul ca o catastrofă, pe care desigur că am dori pe cât se poate s-o evităm. Personalitatea conștientă se împotrivește de cele mai multe ori atacului din partea inconștientului și combate pretenția acestuia, care, după cum se resimte clar, nu vizează numai toate părțile slabe ale caracterului masculin, ci amenință și „virtutea principală" („funcția diferențiată" și idealul). Din mitul lui Heracle, precum și al lui Ghilgameș rezultă că atacul inconștientului devine de-a dreptul izvorul de forțe al luptei eroice; acest lucru este atât de remarcabil, încât trebuie să ne întrebăm dacă aparenta ostilitate a arhetipului matern nu este tocmai un vicleșug al mamei Natură de a-și incita copilul preferat să înfăptuiască performanțele sale cele mai strălucite. Prigonitoarea Hera ar îndeplini atunci rolul severei „doamne Suflet", care își împovărează eroul cu munca cea mai grea, amenințându-l cu pierzania dacă nu-și adună forțele pentru fapta sa cea mai măreață, ceea ce-l face să devină ce era el deja dintotdeauna *in potentia*. Victoria pe care o obține eroul asupra „mamei" și a reprezentantului ei demonic (balaur etc.) este întotdeauna provizorie. Ceea ce considerăm a fi la omul tânăr o regresie, și anume feminitatea bărbatului (identitate parțială cu mama) și masculinitatea femeii (identitate parțială cu tatăl), dobândește o altă însemnătate în a doua jumătate a vieții. Asimilarea tendinței sexuale opuse devine o sarcină ce trebuie rezolvată pentru a menține libidoul în progresie. Sarcina constă în integrarea inconștientului, adică într-o combinație între „conștient" și „inconștient". Acest proces eu l-am numit procesul de individuație, în legătură cu care fac trimitere la scrierile mele mai târzii. În această etapă, simbolul matern nu se mai raportează înapoi la începuturi, ci se referă la inconștient ca matrice creatoare a viitorului. „Intrarea în mamă" înseamnă atunci: a crea o relație între Eu și inconștient. Este ceea ce vor, desigur, să comunice versurile lui Nietzsche:

De ce te-ai lăsat dus în ispită
de raiul șarpelui bătrân?
De ce te-ai furișat tiptil
în *tine* — în *tine*?…

Bolnav acum,
îmbolnăvit de-al șarpelui venin[71];
Înlănțuit acum,
Și celei mai cumplite sorți menit:
în propriul puț,
muncind încovoiat,
scobit în tine însuți,
îngropându-te pe tine însuți,
fără niciun ajutor,
țeapăn,
ca un cadavru —
strivit de sute de poveri,
împovărat de tine,
un înțelept!
cunoscător-de-sine,
tu, înțeleptul Zarathustra!…
Ai căutat povara cea mai grea:
și te-ai găsit pe tine …[72]

Cel adâncit în sine însuși este ca îngropat în pământ; un mort de 460
fapt, care s-a întors în pământul mamă[73]; un Caeneus, „strivit de sute de poveri" și împins jos în moarte. Unul care își poartă gemând greaua povară a Sinelui și a destinului său. Cine nu se gândește la tauroforia lui Mithra, care își ia taurul (cum spune imnul egiptean: „taurul mamei lui"), adică iubirea pentru mama sa Natură, ca pe cea mai grea povară, în spinare și astfel o pornește pe drumul cel

[71] Și pacienta lui Spielrein este bolnavă de la „veninul șarpelui" (*loc. cit.*, p. 385). Schreber este infectat de „otrava cadavrului" (*Denkwürdigkeiten*, p. 93); se săvârșește asupra lui o „ucidere a sufletului" (pp. 22 și urm.) etc.

[72] Friedrich Nietzsche, *Poezii*, *ed. cit.*, „Zwischen Raubvögeln, Printre păsări de pradă", pp. 129–131. (*N.t.*)

[73] Pacienta lui Spielrein (*loc. cit.*, p. 336) folosește imagini asemănătoare; ea vorbește despre o „rigiditate a sufletului pe cruce", despre „figuri de piatră", care trebuie „dezlegate".

dureros, pe „transitus“?[74] Acest drum al Patimilor duce în peștera în care este jertfit taurul. Așa trebuie și Hristos să își poarte crucea[75] și o duce la locul de sacrificiu, unde, după versiunea creștină, este jertfit mielul sub forma lui Dumnezeu, pentru a fi apoi coborât în mormântul subpământean.[76] Crucea sau orice altceva poartă eroul

[74] Gurlitt spune: „Purtatul taurului“ [fig. 89] este unul dintre ἀθλα grele pe care le execută Mithra în slujba omenirii ce trebuie mântuită, ceva — dacă îmi este permis să compar un ordin de mărimi mic cu unul mare — care ar corespunde eventual purtării de către Hristos a crucii.“ (Citat în: Cumont, *Textes et monuments* I, p. 172.)

[75] Robertson ne oferă în *Evangelien-Mythen*, pp. 130 și urm. o contribuție la simbolul purtatului crucii: Samson a purtat stâlpii porții de la Gaza și a murit între coloanele sălii filistenilor. Heracle și-a dus coloanele la locul (Gades) în care, după versiunea siriană a legendei, a murit. (Coloanele lui Heracle indică punctul de vest în care soarele se scufundă în mare.) „… În arta veche chiar este reprezentat cum poartă ambele coloane sub brațe în așa fel încât ele formează exact o cruce; aici poate că avem în fața noastră originea mitului despre Isus care-și poartă propria cruce la locul execuției. — În mod ciudat, cele trei Evanghelii sinoptice îi substituie lui Isus un bărbat pe numele Simon din Cyrene, ca purtător al crucii. Cyrene se află în Libia, locul legendar unde se desfășoară munca lui Heracle de purtare a coloanelor, după cum am văzut, iar Simon (Simson) este cea mai apropiată formă grecească de nume pentru Samson… În Palestina însă, Simon, Semo sau Sem era într-adevăr un nume de zeu care-l reprezenta pe vechiul zeu al soarelui Șamaș, care, la rândul său, era identificat cu Baal, din al cărui mit a rezultat fără îndoială mitul lui Samson; iar zeul Simon se bucura în Samaria de mare cinste.“ Redau aici cuvintele lui Robertson, trebuie să subliniez însă că legătura etimologică dintre *Simon* și *Simson* este foarte problematică. Crucea lui Heracle ar putea fi eventual roata soarelui (discul solar) pentru care grecii aveau ca simbol crucea. Discul solar pe basorelieful micii Metropolis din Atena are chiar o cruce care arată foarte asemănător cu crucea malteză (cf. Thiele, *Antike Himmelsbilder*, p. 59). Trebuie să trimit aici la simbolistica mandalei. Cf. printre altele [Jung,] *Psihologie și alchimie*, și Wilhelm și Jung, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*.

[76] Legenda grecească despre Ixion (fig. 90) care a fost legat de roata soarelui și „crucificat“ pe lanțul „cu patru spițe“ (Pindar) ne indică ceva asemănător. Ixion și-a ucis mai întâi socrul, dar a fost dezlegat ulterior de păcat de Zeus, care l-a fericit acordându-i favoarea sa. Dar nerecunoscătorul de el a aspirat s-o seducă pe Hera, mama. Zeus l-a păcălit, punând-o pe Nephele, zeița norilor, să ia aspectul Herei. (Din această legătură se pare că au luat naștere centaurii.) Ixion s-a lăudat cu fapta sa, dar Zeus l-a făcut, ca pedeapsă, să se prăbușească în infern, unde a fost legat de roata învârtejită veșnic de vânt.

Fig. 89 Mithra purtând taurul. Basorelief din castelul Stockstadt (Germania).

ca povară grea este el însuși ori, mai exact spus, Sinele său, totalitatea sa, la fel de mult divinitate precum animal, nu doar om empiric, ci plinătatea ființei lui, care se înrădăcinează în natura animalică și atinge, depășind ceea ce este doar omenesc, divinitatea. Totalitatea sa înseamnă un antagonism imens, dar care apare unit în sine, aidoma crucii care este cel mai adecvat simbol în acest sens. Ceea ce ni se pare a fi la Nietzsche figură de stil poetică e de fapt mit străvechi. Este ca și cum poetului i-ar fi încă dată intuiția sau capacitatea de a simți sub cuvintele limbii noastre de azi și în imaginile care se impun fanteziei sale acele umbre nepieritoare ale unor lumi spirituale de mult apuse și de a le face din nou reale. Hauptmann spune: „A crea poezie înseamnă a face să răsune dindărătul cuvintelor cuvântul originar.“[77]

[77] Stekel, *Aus Gerhart Hauptmanns Diarium*, p. 365.

Fig. 90 Ixion legat de roată. Imagine de pe o vază cumeică.

461 Sacrificiul, al cărui sens tainic și multilateral mai degrabă îl intuim decât îl înțelegem, trece mai întâi incomplet pe lângă conștiința autoarei noastre. Săgeata nu este trasă, eroul Chiwantopel nu este otrăvit mortal și nici pregătit pentru moartea prin jertfa de sine. Putem spune încă de pe-acum că, după materialul existent, prin această jertfă se înțelege desfacerea legăturii cu mama, adică renunțarea la toate dependențele și îngrădirile pe care sufletul le-a luat cu sine din copilărie, aducându-le până la vârsta adultă. Din diferite sugestii ale domnișoarei Miller reiese că pe vremea acelor fantasme ea trăia încă în cercul familiei, în mod evident la o vârstă care ar fi necesitat deja independența. De aceea este semnificativ că apariția fantasmelor ei este legată tocmai de o călătorie în lumea largă, deci de o desprindere de mediul copilăriei ei. Căci, dacă trăim un timp prea îndelungat în mediul infantil, respectiv în sânul familiei, aceasta nu este fără o anumită periclitare a sănătății noastre mentale. Viața îl cheamă pe om afară spre independență, iar cel care nu dă curs acestei chemări din comoditate și teamă copilărească este amenințat de nevroză. Odată declanșată, nevroza devine un motiv tot mai irefutabil pentru a fugi de lupta cu viața și a rămâne pentru totdeauna captiv în atmosfera infantilă, ce otrăvește moral.

462 Fantasma despre lovitura de săgeată intră în această luptă pentru independența personală. Ideea acestei decizii încă nu s-a impus în

mintea visătoarei. Săgeata fatală a lui Cupidon încă nu și-a atins ținta. Chiwantopel, care joacă rolul autoarei, încă nu este rănit sau ucis. El este individul temerar și întreprinzător care face acele lucruri de la care în mod evident domnișoara Miller se sustrage: el se oferă de bunăvoie ca țintă a loviturii mortale de săgeată. Faptul că acest gest de abandonare de sine îi revine unei figuri masculine dovedește tocmai că visătoarea nu este conștientă de această necesitate a destinului. Chiwantopel este o figură de „animus" tipică, adică o personificare a părții bărbătești a unui suflet feminin. El este o figură arhetipală, care e însuflețită mai cu seamă atunci când conștiința refuză din motive insuficiente supunerea față de sentimentele și instinctele insuflate de inconștient: în locul iubirii și al dăruirii apar virilitate, agresivitate, autoafirmare îndărătnică și diavolul opiniei în toate formele posibile. (Puterea în locul iubirii!) Animusul nu este un bărbat real, ci un erou infantil un pic isteric, prin găurile armurii căruia licărește dorința de a fi iubit. Domnișoara Miller și-a învești-mântat concluziile hotărâtoare în această formă sau, mai degrabă, deciziile ei încă nu au depășit stadiul unei fantasme inconștiente, adică încă nu sunt recunoscute de conștiință ca fiind ale ei.

Faptul că asasinul se lasă impresionat de gestul eroic al lui 463
Chiwantopel înseamnă că moartea, devenită scadentă, a acestui erou de substitut este amânată, așadar conștiința încă nu este pregătită să ia o decizie autonomă, ci preferă inconștiența, practicând, în mod inconștient, politica struțului. Chiwantopel trebuie să cadă pentru ca forța decizională, captivă încă în inconștient, care menține momentan figura lipsită de energie a eroului, să acționeze în profitul conștiinței. Căci fără cooperarea inconștientului și a forțelor sale instinctive, personalitatea conștientă ar fi prea slabă pentru a se desprinde de trecutul infantil, pe de o parte, și a se încumeta într-o lume străină cu posibilitățile ei imprevizibile, pe de alta. Pentru lupta vieții este nevoie de toate formele de libido. Visătoarea încă nu poate să ia această decizie care trebuie să rupă toate legăturile sentimentale cu copilăria, cu tatăl și mama, și totuși deciza trebuie luată, dacă ea vrea să urmeze chemarea propriului destin.

VII.
DUBLA MAMĂ[1]

464 După ce a dispărut cel care l-a atacat, Chiwantopel începe următorul monolog:

Du bout de l'épine dorsale de ces continents[2], de l'extrémité des basses terres, j'ai erré pendant une centaine de lunes, après avoir abandonné le palais de mon père, toujours poursuivi par mon désir fou de trouver «celle qui comprendra». Avec des joyaux j'ai tenté beaucoup de belles, avec des baisers j'ai essayé d'arracher le secret de leur cœur, avec des actes de prouesse j'ai conquis leur admiration. (Il passe en revue les femmes qu'il a connues:) Chi-ta, la princesse de ma race … c'était une bécasse, vaniteuse comme un paon, n'ayant autre chose en tête que bijoux et parfums. Ta-nan, la jeune paysanne … bah, une pure truie, rien de plus qu'un buste et un ventre, et ne songeant qu'au plaisir. Et puis Ki-ma, la prêtresse, une vraie perruche, répétant les phrases creuses apprises des prêtres; toute pour la montre, sans instruction réelle ni sincérité, méfiante, poseuse et hypocrite! … Hélas! Pas une qui me comprenne, pas une qui soit semblable à moi ou qui ait une âme sœur de mon âme. Il n'en est pas une, d'entre elles toutes,

[1] [Editorii anglo-americani au împărțit capitolul VII al ediției originale din 1952, „Sacrificiul", în VII: „The Dual Mother" („Dubla mamă") și VIII: „The Sacrifice" („Sacrificiul"). Întrucât acest volum a apărut în 1956, deci în timpul vieții autorului, ne alăturăm procedeului lor. — Edit. germ.]

[2] [Flournoy (*loc. cit*., p. 49): „allusion probable aux Andes et aux Montagnes rocheuses."]

qui ait connu mon âme, pas une qui ait pu lire ma pensée, loin de là; pas une capable de chercher avec moi les sommets lumineux, ou d'épeler avec moi le mot surhumain d'Amour![3]

Aici spune însuși Chiwantopel că permanenta călătorie încoace 465
și încolo este o căutare a celuilalt și a sensului vieții ce rezidă în unirea cu el. În prima parte a prezentei scrieri doar am sugerat această posibilitate. Nu e de mirare că ceea ce caută este de gen masculin, iar ceea ce este căutat, de gen feminin, căci obiectul principal al dorului inconștient este în primul rând mama, după cum ar reieși din tot ce am aflat deja. „Celle qui comprendra" înseamnă în limbaj infantil mama. Semnificația inițială concretă a lui „comprendre", „a cuprinde", a „înțelege", a „reține" etc. este o cuprindere și reținere cu mâinile sau brațele. Este ceea ce face mama cu copilul care caută ajutor sau protecție și ceea ce leagă copilul de mamă. Însă cu cât copilul crește în vârstă, cu atât crește și pericolul ca acest tip de „înțelegere" să ducă la o împiedicare a dezvoltării naturale. În loc de a realiza adaptarea necesară la noile condiții de mediu, libidoul copilului regresează la brațele materne care oferă protecție și ușurare, și pierde astfel legătura cu timpul. Atunci se întâmplă așa cum zice un vechi *Text al lui Hermes*: „… ego vinctus ulnis et pectori meae matris et substantiae eius, continere, et quiscere meam substantiam facio, et invisibile ex visibili compono …"[4]. Dacă un om rămâne legat de mamă, atunci acea viață pe care ar fi trebuit s-o trăiască se derulează sub formă de fantasme conștiente și inconștiente care, în cazul unei femei, sunt de regulă atribuite unei figuri de erou, respectiv sunt produse de o atare figură, ca în situația noastră. Lui îi este atunci foarte dor de un suflet care să-l înțeleagă,

[3] Pentru traducere, vezi Anexe. (*N.t.*)

[4] „Înlănțuit în brațele și la pieptul mamei mele, las ca substanța mea să se contopească cu substanța ei și să-și găsească liniștea și compun cele invizibile din cele vizibile." Subiectul frazei (mercurul sau substanța arcan) se poate înțelege ca activitate fantasmatică interioară. Citatul are în textul original desigur un sens mult mai cuprinzător, anagogic, folosește însă imaginea primordială a relației cu mama. El provine din *Septem tractatus aurei* (cap. IV, p. 24). Referitor la mercur, cf. [Jung] *Der Geist Mercurius* [și *Psihologie și alchimie*].

el se află într-o permanentă căutare și trece cu bine aventurile pe care personalitatea conștientă le evită pe cât posibil. Își oferă cu un gest grandios pieptul loviturilor de săgeată ale mediului ostil și dă el singur dovadă de acel curaj care îi lipsește atât de mult conștiinței. Vai de bărbatul care, dintr-un oarecare vicleșug al destinului, se apropie de această femeie infantilă: este imediat declarat identic cu eroul animus și numit, în mod implacabil, figura ideală, care este amenințată de cele mai grele pedepse dacă face vreo tentativă de a se abate, oricât de puțin, de la ideal!

466 În acest stadiu se află autoarea noastră. Chiwantopel este un drac de om; sfâșie o inimă după alta, toate femeile sunt topite după el. Cunoaște atât de multe, încât le poate «trece în revistă». Fireşte că niciuna nu este la nivelul lui, căci el caută una pe care numai autoarea noastră socotește că o cunoaște. Ea crede în taină că ea ar fi cea căutată. Dar se înșală desigur, căci, după cum o arată experiența, lucrurile vor decurge cu totul altfel. Nu la ea se referă acest erou-„fiu“ și animus-„fiu“ tipic, ci, după modelul străvechi, la mamă. Acest tânăr erou este permanent fiul și iubitul, ce moare de tânăr, al zeiței mame (fig. 49). Libidoul care nu se revarsă în viața actuală ajunge regresând în lumea mitică a arhetipurilor și însuflețește acele imagini care exprimă din vremuri străvechi viața nonumană a zeilor de sus și de jos. Dacă de această regresie are parte omul tânăr, atunci viața lui individuală este înlocuită de drama arhetipală a zeilor, care are pentru el un efect cu atât mai devastator, cu cât educația conștiinței lui nu-i pune niciun fel de mijloace la dispoziție ca să recunoască ceea ce se joacă și astfel să aibă posibilitatea de a se elibera de această fascinație. Asta era semnificația vie a mitului: să-i explice omului derutat ce se petrecea în inconștientul lui, care nu-i dădea pace. Mitul îi zicea: „Ăsta nu ești tu, aceștia sunt zeii. Nu vei ajunge niciodată până la ei, așa că întoarce-te la viața ta omenească, temându-te de zei și respectându-i.“ Mitul creștin în care sunt cuprinse aceste părți componente este prea învăluit ca să o fi putut lămuri pe autoarea noastră. Nici în catehism nu scrie nimic în acest sens. „Les sommets lumineux“ nu le sunt accesibile muritorilor, iar „le mot surhumain d'Amour“ trădează natura divină a *dramatis personae*,

căci însăşi iubirea omenească este deja o problemă atât de spinoasă pentru muritor, încât el preferă să se retragă în orice cotlon, cât mai departe de ea, decât să fie atins fie şi de un colţ din ea, oricât de mic. Cuvintele citate arată cât de implicată este autoarea în drama inconştientă şi cât de copleşită este de fascinaţia acesteia. Privind din această perspectivă, patosul sună gol, iar gestul pare isteric.

Chestiunea arată însă nitel diferit, dacă nu o privim din unghiul 467
personalist, deci ca pe o stare personală a domnişoarei Miller, ci din punctul de vedere al vieţii proprii arhetipului. Căci putem, după cum am menţionat deja, să explicăm fenomenele inconştientului şi ca manifestări mai mult sau mai puţin spontane ale unor arhetipuri autonome, iar această ipoteză, care poate că este surprinzătoare pentru un profan, se sprijină pe faptul că arhetipul are un caracter numinos: el are un efect fascinant, el apare într-un constrast eficient cu conştiinţa, ba chiar formează pe termen lung destine printr-o influenţare inconştientă, şi abia mult mai târziu recunoscută, a gândirii, simţirii şi acţiunii noastre. Putem spune, într-adevăr, despre imaginea primordială (care reprezintă un „pattern of behaviour")[5] că s-a impus, şi anume cu personalitatea conştientă, fără ea sau împotriva ei. Deşi relatarea domnişoarei Miller ne dă o oarecare idee despre modul în care un arhetip se apropie treptat de conştiinţă, pentru a o lua într-un final în stăpânire, materialul ei este totuşi prea sărăcăcios spre a ilustra complet acest proces. De aceea trebuie să-i atrag cititorului meu atenţia asupra unei serii de vise pe care le-am tratat în *Psihologie şi alchimie* (1944): în această serie vedem cum un arhetip anume iese treptat la iveală, legat de toate semnele caracteristice ale autonomiei şi autorităţii proprii acestuia.

Privit din această perspectivă, eroul Chiwantopel reprezintă un 468
ens psihic pe care ar trebui să-l comparăm cu o personalitate fragmentară şi de aceea să-l dotăm cu o conştiinţă relativă şi cu o voinţă exact la fel ca ea. Aceste concluzii rezultă în mod necesar dacă premisa caracterului autonom şi judicios al complexului este justificată. În acest caz pot fi analizate intenţiile lui Chiwantopel, precum şi

[5] [Jung] *Der Geist der Psychologie* [ulterior: *Reflecţii teoretice despre esenţa psihicului*, par. 343 şi urm.].

intențiile imagoului matern care poate fi presupus în spatele și deasupra lui. Chiwantopel pare a se împlini cu desăvârșire în rolul actorului. El atrage, ca figură ideală, interesul autoarei noastre asupra lui, exprimă gândurile și dorințele ei cele mai tainice, și anume, așa ca Cyrano, în acea limbă care izvorăște chiar din inima domnișoarei Miller. De aceea el este sigur de reușita lui și învinge toți rivalii. El cucerește sufletul visătoarei noastre, însă nu pentru o viață oarecare, ci pentru un destin spiritual, căci este un mire al morții, unul dintre fiii și iubiții care mor prematur, întrucât nu au viață proprie, nefiind mai mult decât o floare ce se veștejește repede în arborele matern. Sensul lor și forța lor de viață sunt cuprinse în zeița mamă. Așadar, când Chiwantopel, ca „ghostly lover"[6], o trage pe domnișoara Miller la o parte de pe cărarea banală a vieții, o face întru câtva din sarcina imago-ului matern, care personifică la femei un anumit aspect al inconștientului. El nu reprezintă, așa ca anima, viața haotică a inconștientului în toate aspectele sale, ci fundalul fascinant specific al sufletului, și anume lumea imaginilor primordiale. Nu mic este pericolul ca cel care pătrunde în acea lume să crească fixat de stâncă, precum Tezeu și Pirithous, care au vrut s-o răpească pe zeița infernului. Mult prea ușor se întâmplă să nu mai vii înapoi din tărâmul Mumelor. După cum am arătat deja, domnișoara Miller a avut parte de această soartă. Însă ceea ce este dăunător ar putea fi la fel de bine și elementul salvator, dacă în conștiință ar exista mijloacele pentru o înțelegere adecvată a conținuturilor inconștiente. Nu este cazul, ce-i drept, la autoarea noastră. Pentru ea, aceste fantasme sunt produse „ciudate" al unei activități inconștiente. Ea stă ca neajutorată în fața lor, cu toate că, după cum urmează să mai vedem, contextul fantasmei ei conține toate indiciile necesare care ar putea-o pune în situația ca, la o reflecție mai serioasă, să intuiască semnificația făpturilor ei fantasmatice și, astfel, să se folosească de posibilitatea asimilării conținuturilor inconștiente oferită de simboluri. Dar cultura noastră nu are nici ochi, nici inimă pentru asta. Ceea ce provine din psihic este oricum

[6] Cf. Harding, *Der Weg der Frau* [cap. II: „Der Schattengeliebte", pp. 60 și urm.].

suspect, iar ceea ce nu-și arată pe loc utilitatea materială nemijlocită are doar de pierdut.

Eroul ca figură-animus acționează substitutiv pentru individul 469
conștient, adică el face ceea ce ar trebui, ar putea sau ar dori să facă subiectul, dar omite să facă. Ceea ce s-ar putea petrece în viața conștientă, dar nu se petrece, se derulează în inconștient și, drept urmare, apare în făpturi proiectate. Chiwantopel este caracterizat ca eroul care se desprinde de familie și casa paternă, pentru a-și căuta completarea sufletească. El reprezintă, așadar, ceea ce ar trebui să se petreacă în mod normal. Însă faptul că aceasta se întâmplă cu o figură fantasmatică dovedește cât de puține face în acest sens însăși autoarea. Ceea ce se petrece în fantezie este deci compensatoriu în raport cu starea sau atitudinea conștiinței. Aceasta este regula în cazul viselor.

Cât de corectă este presupunerea noastră că în inconștientul 470
domnișoarei Miller avem de-a face cu lupta pentru independență ne arată declarația ei că plecarea eroului din casa părintească îi amintește de soarta tânărului Buddha, care a renunțat la traiul bun de acasă, pentru a pleca în lume și a trăi în totalitate conform menirii sale.[7] El a oferit același exemplu eroic ca și Hristos care se demarchează de rude și rostește chiar cuvinte amare (*Matei*, 10, 34 și urm.) precum:

> Nu socotiți că am venit să aduc pace pe pământ; n-am venit să aduc pace, ci sabie. Căci am venit să despart pe fiu de tatăl său, pe fiică de mama sa, pe noră de soacra sa. Și dușmanii omului (vor fi) casnicii lui. Cel ce iubește pe tată ori pe mamă mai mult decât pe Mine nu este vrednic de Mine…

Horus îi smulge mamei lui podoaba de pe cap, însemnul puterii 471
ei. Nietzsche spune:

> „Se poate bănui că un spirit în care tipul de «spirit liber» urmează a se coace și îndulci odată până la perfecțiune și-a avut evenimentul decisiv într-o *mare desprindere* și că înainte era cu atât mai mult un spirit legat și părea înlănțuit pe veci în colțul și de stâlpul său. Ce leagă cel mai puternic?

[7] Nu am avut acces la o altă sursă pe care o indică domnișoara Miller, și anume Samuel Johnson, *Histoire de Rasselas, Prince d'Abyssinie*.

Care sfori sunt aproape imposibil de rupt? La oamenii de înaltă și aleasă ținută, vor fi datoriile: acel respect care este propriu tineretului, acea timiditate și delicatețe în fața a tot ce este venerat și demn, acea recunoștință pentru pământul din care au crescut, pentru mâna care i-a condus, pentru sanctuarul în care au învățat să se roage; — chiar momentele lor supreme îi vor lega cel mai puternic, îi vor obliga pentru cât mai multă vreme. Pentru cei legați într-acest chip, marea descătușare vine pe neașteptate…"

„«Mai bine să mori decât să trăiești aici» — așa sună vocea și seducția categorică: iar acest «aici», acest «acasă» este tot ce iubise el până acum! O groază și o suspiciune subită față de ceea ce a iubit, o strălucire de dispreț față de ceea ce se numea «datoria» lui, un dor de ducă rebel, arbitrar, zvâcnind ca un vulcan, dorul de străinătate, de înstrăinare, de răcire, dezmeticire, înghețare, o ură față de iubire, poate o lovitură și o privire profanatoare *îndărăt*[8], acolo unde s-a rugat și a iubit până acum, poate o îmbujorare de rușine pentru ceea ce tocmai a făcut și, totodată, o exultare *pentru că* a făcut așa ceva, o înfiorare beată, lăuntrică, exultantă, în care se trădează o victorie — o victorie? asupra cui? o victorie enigmatică, problematică, discutabilă, dar, oricum, *prima* victorie: asemenea lucruri grave și dureroase țin de istoria marii descătușări. În același timp, este o boală care-l poate distruge pe om, această primă răbufnire de forță și voință de autodeterminare…"

472 Pericolul este, după cum spune Nietzsche, însingurarea în sine însuși:

«Singurătatea-l împresoară și-l încolăcește, tot mai amenințător, mai sugrumător, mai constrictiv, acea teribilă zeiță și *mater saeva cupidinum*."[9]

8 Cf. fapta violentă și infamă a lui Horus față de Iris, în legătură cu care se revoltă Plutarh (*De Iside et Osiride*, cap. 20, pp. 32 și urm.); el spune următoarele: „Dar dacă cineva ar vrea să presupună și să susțină că toate acestea s-ar fi petrecut și ar fi avut loc într-adevăr cu referire la natura ferice și nepieritoare, în conformitate cu care este conceput de cele mai multe ori de către noi divinul, atunci — pentru a ne exprima la fel ca Eschil — «trebuie să scuipăm și să ne curățăm gura»."

9 *Omenesc, prea omenesc,* ed. cit., pp. 16-18 (Prefață, par. 3). (Sintagma *mater saeva cupidinum* apare în seriile de ode *Carmina* ale lui Horațiu și s-a tradus ca

Libidoul luat înapoi de la „mamă“, care ascultă numai împotriva 473
voinței sale, devine amenințător ca un șarpe — simbolul angoasei de moarte —, căci relația cu mama trebuie să moară, și aproape că pierim și noi din această cauză. La fel de intensă precum era legătura fiului cu mama lui va fi și violența despărțirii și, cu cât este mai puternică legătura ruptă, cu atât mai primejdioasă îi apare acum „mama“ sub forma inconștientului. Căci acesta este „mater saeva cupidinum“, mama sălbatică a dorințelor nestăpânite, care amenință să-l înghită într-o altă formă pe cel care tocmai a evadat. (Atenție la simbolistica șarpelui!)

Domnișoara Miller ne mai dă încă un indiciu despre un material 474
care i-a influențat creația într-un mod mai general: este marea epopee indiană a lui Longfellow, *The Song of Hiawatha*[10]. Cititorul meu o fi fost pesemne de multe ori surprins cât de des aleg pentru comparație lucruri care sunt aparent extrem de îndepărtate și cât de mult lărgesc temelia pe care se ridică creațiile domnișoarei Miller. El s-o fi îndoit și dacă este justificată o astfel de întreprindere de a emite afirmații principiale despre fundamentele mitice ale acestor fantasme pe baza unor indicii sărăcăcioase; căci, am spune, îndărătul fantasmelor milleriene nu se poate căuta decât cu greu așa ceva. Nu e nevoie să subliniez cât de temerare mi se par și mie astfel de comparații. În acest caz, ce-i drept, mă pot prevala de faptul că însăși domnișoara Miller își dezvăluie izvoarele. Cât timp urmărim aceste

„A Dragostelor mamă zvăpăiată“; cf. Nota traducătorului din *Omenesc, prea omenesc*, p. 18 — *N. red.*).

[10] [Preluăm aceste date de la ediția anglo-americană: „Apărut în 1855. Se bazează pe o legendă americană și își are sursele mai ales în lucrarea lui Henry Rowe Schoolcraft, un pionier al etnologiei indiene. Hiawatha a fost, din punct de vedere istoric, un conducător irochez din veacul al XVI-lea, însă terminologia și materialul legendei folosite în poem sunt cele ale [tribului] Algonquin. (Cf. *Standard Dictionnary of Folklore*, s.v. «Hiawatha».) Longfellow a preluat piciorul metric din epopeea finlandeză *Kalewala*.“ *N. ed. germ.*]

[Ediția din care am extras citatele în limba română este: H.W. Longfellow, *Cîntarea lui Haiavata*, Editura pentru literatură, București, 1967, trad. de Mihail Maievschi. Vezi Anexe pentru toate traducerile în română ale citatelor date de Jung în limba engleză pe parcursul acestui capitol, *N.t.*]

indicii, ne mișcăm pe teren sigur. Informațiile de acest fel pe care le primim de la pacienți sunt rareori complete. Nici nouă nu ne vine ușor să ne amintim de unde provin unele dintre reprezentările sau viziunile noastre. Criptomneziile nu sunt rare aici. Este însă mai mult decât probabil că nu toate reprezentările noastre sunt achiziții individuale, chiar dacă nu ne mai putem aduce aminte de pe unde le-am adunat. Altfel stau însă lucrurile în legătură cu modul în care ni s-au format reprezentările și contextele în care sunt ele rânduite. Putem, fără îndoială, să ni le însușim pe acestea prin învățare și să ni le amintim. Însă nu trebuie să fie întotdeauna așa, căci spiritul omenesc are comportamente universale, tipice, corespunzător acelui „pattern of behaviour" biologic. Aceste forme înnăscute, existente a priori (arhetipuri) pot să producă în indivizii cei mai diferiți niște reprezentări sau niște legături ale acestora practic identice, pentru a căror origine nu putem face responsabilă nicio experiență individuală. Există în psihoze foarte multe idei și imagini care li se par impresionante bolnavului și mediului său din cauza stranietății lor absolute, însă cunoscătorului nu îi sunt deloc neobișnuite datorită înrudirii lor, ca motive, cu anumite mitologeme. Întrucât structura de bază a psihicului este pretutindeni mai mult sau mai puțin aceeași, niște motive onirice aparent individuale, de pildă, se pot compara cu mitologeme de orice fel de proveniență. Din această cauză nu șovăi să compar mitul indian și cu spiritul american așa-zis modern.

475 Nu citisem *Hiawatha* niciodată, înainte să ajung pe parcursul cercetării mele la această porțiune, pe care am lăsat-o deoparte până ce continuarea scrierii mele a făcut necesară lectura ei. *Hiawatha*, o compilație poetică a unor mituri indiene, mi-a arătat, spre satisfacția mea, cât de justificate sunt toate reflecțiile anterioare, căci în această epopee este etalată o bogăție rară de motive mitologice. Acest fapt ar putea explica mult despre bogăția relațională a fantasmelor milleriene. De aceea mi se pare oportun să analizăm mai îndeaproape această epopee.

476 Navadaha cântă cânturile despre eroul Hiawatha [Haiavata în trad. rom., vezi Anexe, *N.t.*], prietenul oamenilor:

There he sang of Hiawatha,
Sang the song of Hiawatha,
Sang his wondrous birth and being,
How he prayed and how he fasted,
How he lived, and toiled, and suffered,
That the tribes of men might prosper,
That he might advance his people![11]

Aici este anticipată semnificația teleologică a eroului ca acea 477
figură simbolică ce reunește în sine libidoul sub formă de admirație și adorație, pentru a-l direcționa spre niște utilizări superioare prin punțile simbolice ale mitului. Astfel facem cunoștință cu Haiavata ca „mântuitor" și suntem pregătiți să auzim tot ceea ce trebuie spus despre o atare ființă: despre nașterea sa miraculoasă, faptele sale timpurii mărețe și sacrificiul de sine pentru semeni. Primul cânt începe cu o „Evanghelie": Ghitci Manito, „master of life", extenuat de certurile făpturilor omenești, își cheamă neamurile și le anunță vestea bună:

I will send a Prophet to you,
A Deliverer of the nations,
Who shall guide you and shall teach you,
Who shall toil and suffer with you.
If you listen to his counsels,
You will multiply and prosper;
If his warnings pass unheeded,
You will fade away and perish!

Ghitci Manito, cel puternic, „the creator of the nations"[12], este 478
reprezentat stând „on the great Red Pipe-stone Quarry":

[11] *Loc. cit*., pp. 114 și urm. [Pentru traducere, vezi Anexe.] În legătură cu motivul „prietenului", vezi eseul meu „Despre renaștere" [par. 240 și urm.].

[12] Figura lui Gitchi Manito poate fi interpretată ca un fel de om primordial (anthropos).

From his footprints flowed a river,
Leaped into the light of morning,
O'er the precipice plunging downward
Gleamed like Ishkoodah, the comet.

479 Această imagine găsește o paralelă în diferite reprezentări egipteano-creștine. În *Mysteries of Saint John and the Holy Virgin* se spune:

(The Cherubim) answered and said unto me: „Seest thou that the water is under the feet of the Father? If the Father lifteth up His feet, the water riseth upwards; but if at the time when God is about to bring the water up, man sinneth against Him, He is wont to make the fruit of the earth to be little, because of the sins of men."[13]

Prin apă se înțelege izvorul Nilului, de care depinde rodnicia Egiptului.

480 Nu numai picioarele, ci și acțiunea acestora, pășitul, pare să aibă o semnificație de rodnicie. În dansurile tribului pueblo, pasul de dans constă, din câte am observat, dintr-un „calcare terram"; este de fapt o călcare, o prelucrare, printr-un efort durabil, a pământului cu călcâiul („nunc pede libero pulsanda tellus"[14]). „Despicând de-a dreptul pământul cu piciorul său", Caeneus pătrunde în adâncul lui. Faust ajunge la Mume, tropotind: „Un tropot doar/ Te duce-n jos și te înalță iar."[15]

481 În mitul despre înghițirea soarelui, eroii tropotesc sau se opintesc în hăul gâtlejului monstrului. Astfel străbate Thor tropăind fundul corabiei în lupta cu monstrul și ajunge până pe fundul mării. Regresia libidoului face ca actul ritual al pășirii în pas de dans să apară ca un fel de repetare a „datului din picioare" al copiilor. Acesta este legat de mamă și de senzații de plăcere și reprezintă, totodată, acea

[13] Budge, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt*, p. 244.

[14] Horaz, Ode, XXXVII, 1–2. „Acum e timpul/ Cu talpa-n voie să izbim pământul." [Horațiu, *Cele mai frumoase poezii*, Ed. Tineretului, București, 1961, p. 37, trad. de Lascăr Sebastian, *N.t.*]

[15] *Faust*, Partea a doua, *ed. cit.*, „Galerie întunecată", p. 131. (*N.t.*)

mișcare efectuată deja intrauterin.[16] Piciorului și călcatului le revin o semnificație de zămislire[17], respectiv cea a reintrării în trupul matern, adică ritmul dansului transpune dansatorul într-un stadiu inconștient („trupul mamei"). Dansurile șamanilor derviș și alte dansuri primitive confirmă cele spuse. Comparația cu o cometă a apei care curge din urma lăsată de pas înseamnă o simbolistică a luminii, respectiv a libidoului, pentru umezeala fecundatoare. După o notiță a lui von Humboldt, anumite triburi indiene din America de Sud numesc meteorii „urina stelelor".[18] Se mai istorisește apoi cum face Ghitci Manito focul: el suflă asupra unei păduri, așa încât copacii, frecându-se unul de celălalt, iau foc. Această divinitate este deci tot un simbol al libidoului: ea produce și focul.

După acest prolog urmează în al doilea cânt o relatare a trecutu- 482
lui eroului: marele războinic Mudjekeewis [Medgechivis în trad. rom., vezi Anexe, *N.t.*], tatăl lui Hiawatha, l-a învins prin șiretlic pe marele urs, „the terror of the nations", și i-a furat magicul „belt of Wampum", un brâu din scoici. Întâlnim aici motivul „lucrului de preț greu de obținut", pe care eroul i-l smulge monstrului. Comparațiile poetului ne arată cu cine este ursul identic „din punct de vedere mistic": Medgechivis îi dă ursului o lovitură în cap, după ce i-a furat podoaba:

> With the heavy blow bewildered,
> Rose the Great Bear of the mountains;
> But his knees beneath him trembled,
> And he whimpered like a woman.

Medgechivis îi spune batjocoritor: 483

> Else you would not cry and whimper
> Like a miserable woman! …

[16] Legat de semnificația datului din picioare, cf. [Jung] *Despre conflictele sufletului infantil* [par. 47].
[17] Cf. în acest sens exemplele din Aigremont, *Fuß- und Schuhsymbolik*.
[18] *Kosmos. Versuch einer physischen Weltbeschreibung* I, p. 72.

But you, Bear! sit here and whimper,
And disgrace your tribe by crying,
Like a wretched Shaugodaya,
Like a cowardly old woman!

484 Aceste trei comparații cu o femeie se află laolaltă de aceeași parte. Ceea ce înfrânge Medgechivis este femininul, imaginea animei, a cărei primă purtătoare este mama. Ca erou drept, el a smuls viața încă o dată din gâtlejul morții, teribila mamă ce devorează tot. Această faptă care, așa cum am văzut, este reprezentată și ca o călătorie în infern, „călătoria, noaptea, pe mare" [cf. par. 309], înfrângerea din interior a monstrului, înseamnă totodată o renaștere, ale cărei urmări devin remarcabile și pentru Medgechivis. Așa ca în viziunea lui Zosimos, și aici cel care pătrunde devine πνεῦμα, suflare a vântului sau spirit: Medgechivis devine vântul de vest, acest suflu rodnic, părinte al vânturilor.[19] Fiii lui au devenit celelalte vânturi. Despre ele și povestea lor de dragoste povestește un intermezzo, din care aș dori să menționez numai peștitul lui Wabun, vântul de est, întrucât dezmierdarea vântului este zugrăvită aici deosebit de grăitor. El vede în fiecare dimineață o fată drăguță într-o poiană și îi face curte:

Every morning, gazing earthward,
Still the first thing he beheld there
Was her blue eyes looking at him,
Two blue lakes among the rushes.

485 Comparația cu apa nu este de o importanță secundară, căci „din vânt și apă" trebuie să renască omul.

[19] Porphyrios (*De antro nympharum*, c. 24, citat în Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 63) spune că, după învățătura mitraică, sufletelor care provin din naștere le sunt menite vânturi, întrucât aceste suflete ar fi absorbit suflarea vântului (πνεῦμα) și de aceea ar avea o atare natură: ψυχαῖς δ᾽εἰς γένεσιν ἰούσαις καὶ ἀπὸ γενέσεως χωριζομέναις εἰκότως ἔταξαν ἀνέμους διὰ τὸ ἐφέλκεσθαι καὶ αὐτὰς πνεῦμα ... καὶ οὐσίαν ἔχειν τοιαύτην.

And he wooed her with caresses,
Wooed her with his smile of sunshine,
With his flattering words he wooed her,
With his sighing and his singing,
Gentlest whispers in the branches,
Softest music, sweetest odors …

În aceste versuri onomatopeice este exprimată excelent pețirea 486
lingușitoare a vântului.[20]

Al treilea cânt aduce istoria preliminară a „mamelor" lui Hiawatha. 487
Bunica lui a trăit, când era fată, pe lună. Acolo se legăna odinioară pe o liană, însă un iubit gelos a tăiat liana, iar Nocomis, bunica lui Hiawatha, a căzut jos pe pământ. Oamenii care au văzut-o căzând au crezut că era o stea căzătoare. Această origine stranie a lui Nocomis este luminată mai îndeaproape de un pasaj ulterior al aceluiași cânt. Acolo, micuțul Hiawatha își întreabă bunica ce este luna. Nocomis îl învață în felul următor: luna este corpul unei bunici pe care un nepot războinic l-a azvârlit colo sus la mânie. În credința antică, luna este un lăcaș în care se adună sufletele răposaților[21] (fig. 91), un păstrător al seminței, de aceea este din nou un loc de origine a vieții cu semnificație feminină (fig. 92). Straniu e că Nocomis, căzând pe pământ, a născut o fiică, pe Wenonah [Venona în trad. rom., *N.t.*], care urma să devină mama lui Hiawatha. Zvârlirea în sus a mamei

[20] În liturghia mitraică, suflul procreator al spiritului emană de la soare, probabil „din cuptorul soarelui". Cf. Partea întâi [par. 149–154 ale acestui volum]. Conform acestei reprezentări, în *Rigveda* soarele se numește „monopodul". Cf. și rugăciunea armeană ca soarele să binevoiască a-și odihni piciorul pe chipul celui aflat în rugăciune (Abeghian, *Der armenische Volksglaube*, p. 41).

[21] Firmicus Maternus (*Matheseos libri VIII*, I, 6, 10; p. 16): „Cui [animo] descensus per orbem solis tribuitur, per orbem vero lunae praeparatur ascensus" [„Se spune că sufletul coboară prin orbita soarelui, prin orbita lunii este însă pregătită urcarea sa"]. Lydus (*De mensibus*, IV, 3) relatează că hierofantul Praetextatus ar fi spus că Ianus τὰς θειοτέρας ψυχὰς ἐπὶ τὴν σεληναικὸν χόρον ἀποπέμπει [trimite la ceata lunii spiritele mai divine]. Epiphanius (*Adversus octoginta haereses*, LXVI, 52): ὅτι ἐκ τῶν ψυχῶν ὁ δίσκος (τῆς σελήνης) ἀποπίμπλαται [discul lunii este umplut cu suflete]. În unele mituri exotice este la fel (Frobenius, *loc. cit.*, pp. 352 și urm.).

Fig. 91 Luna ca lăcaș al sufletelor. După o gemă din calcedonit (sec. I î.Hr.).

și căderea și născutul par a avea ceva tipic în sine. Astfel, o poveste din veacul al XVII-lea relatează că un taur furios a aruncat o femeie gravidă în sus până la înălțimea unei case și că i-a sfârtecat trupul, iar copilul a căzut teafăr pe pământ. Datorită nașterii sale miraculoase, acest copil era considerat erou sau făcător de minuni, însă el a murit de tânăr. Se știe că la primitivi este răspândită credința că soarele ar fi feminin, iar luna masculină. Printre namaqua, un trib al hotentoților, există concepția că soarele ar fi alcătuit din slănină clară: „Oamenii care călătoresc pe mare îl trag prin magie în fiecare seară în jos, își taie o bucată zdravănă din el și îi dau apoi una cu piciorul ca să zboare din nou sus pe cer."[22] Hrana infantilă vine de la mamă. Întâlnim în fanteziile gnostice o legendă despre nașterea oamenilor care ar putea să intre în acest context: arhonții feminini care sunt legați de bolta cerească nu își pot menține roadele din cauza rotației rapide a cerului, ci le lasă să cadă pe pământ, iar din ele se nasc oamenii. O legătură cu procedurile barbare ale moașelor (de a o lăsa pe cea care naște să cadă) nu este exclusă. Violentarea mamei este introdusă deja prin aventura lui Medgechivis și continuată prin tratarea violentă a „bunicii", Nocomis, care pare să fi rămas cumva gravidă ca urmare a tăierii lianei și a căderii ei. „Tăierea crăcii" și culegerea [unor flori/ fructe] le-am recunoscut deja ca fiind aluzii la încălcarea tabuului (cf. mai sus). Acel vers cunoscut

[22] Waitz, *Anthropologie* II, p. 342.

despre „landul Saxonia, în care fetele frumoase cresc pe copaci“ și unele expresii, precum „a culege cireșele din grădina vecinului“, fac aluzie la o imagine similară. Căderea lui Nocomis merită să fie comparată cu o figură poetică a lui Heine:

Cade o stea pe pământ
Din înălțimea-i sclipitoare!
Este steaua de iubire
Cea pe care o văd căzând!

Cad flori și frunze din măr
Pe jos multe la număr.
Vine tachinând o boare
Cu ele să se joace-n soare.[23]

Vântul de vest îi face apoi curte Venonei, care rămâne grea de la 488
el. Ca tânără zeiță a lunii, Venona are frumusețea luminii selenare. Nocomis o avertizează asupra pericolului pețirii ei de către Medgechivis, vântul de vest. Dar Venona se lasă sedusă și concepe prin suflarea vântului un fiu, pe eroul nostru:

And the West-Wind came at evening, —
Found the beautiful Wenonah,
Lying there among the lilies,
Wooed her with his words of sweetness,
Wooed her with his soft caresses,
Till she bore a son in sorrow,
Bore a son of love and sorrow.

Steaua sau cometa face în mod evident parte din scena nașterii; 489
și Nocomis vine pe pământ precum o stea căzătoare. Fantezia poetică a lui Mörike și-a imaginat o proveniență divină asemănătoare:

[23] [*Buch der Lieder*, p. 23.]

Fig. 92 Luna ca lăcaș al originii vieții.
Model de tatuaj al indienilor haida (America de Nord).

Cea care m-a purtat în pântecele matern
Și care pe pernă m-a legănat
Era o oacheșă cam ștrengară,
De tagma bărbătească s-audă nu voia.

Făcea doar glume și râdea-n hohote
Și îi lăsa pe pețitori să aștepte:

„Mai bine să fiu a vântului mireasă
Decât să merg la cununie!“

Atunci vântul veni, atunci vântul o luă
Captivă, ca al ei iubit:
De la el un prunc voios
Căpătă ea în pântece.[24]

490 Povestea miraculoasă a nașterii lui Buddha, relatată de Sir Edwin Arnold, cunoaște și ea acest fenomen:

[24] [„Jung Volkers Lied“ în *Werke* II, p. 48.] — [Traducere literală a poeziei lui Eduard Mörike, *N.t.*]

Maya the queen …
Dreamed a strange dream; dreamed that a star
from heaven —
Splendid, six-rayed, in color rosy-pearl,
Whereof the token was an Elephant
Six-tusked, and white as milk of Kamadhuk —
Shot through the void; and, shining into her,
Entered her womb upon the right.[25] (Fig. 93)

În timpul concepției, un vânt suflă peste pământuri și mări: 491

… a wind blew
With unknown freshness over lands and seas.[26]

După naștere apar cele patru genii ale estului, vestului, sudului 492
și nordului, pentru a-și oferi serviciile ca purtători ai lecticelor. (Adunarea magilor la nașterea lui Cristos.) Pentru desăvârșirea simbolisticii, în mitul lui Buddha mai întâlnim fecundarea printr-un simbol teriomorf, și anume elefantul, care îl concepe pe Buddha ca Bodhisattva. În limbajul metaforic creștin, în afara porumbelului, mai este și unicornul simbol al logosului sau spiritului care concepe.[27]

În acest loc s-ar ivi întrebarea de ce nașterea unui erou trebuie să 493
se petreacă oare întotdeauna în condiții atât de speciale. Ne-am putea închipui și că el s-ar naște în condiții obișnuite și ar crește treptat, depășind mediul umil și neînsemnat, probabil cu multe eforturi și trecând prin multe primejdii. (De altfel, acest motiv nu este complet străin mitului eroului.) Însă de obicei istoria apariției lui este miraculoasă. Condițiile ciudate ale nașterii și procreării țin pur și simplu de mitul eroului. În ce constă însă motivul unor astfel de aserțiuni?

[25] *The Light of Asia* I, pp. 22 și urm. Pe imaginile respective se vede cum elefantul îi pătrunde Mayei cu trompa dintr-o parte. La Maria, conceperea are loc, conform tradiției medievale, prin ureche.

[26] Vezi traducerile în Anexe. (*N.t.*)

[27] *Psihologie și alchimie* [par. 518 și urm.].

Fig. 93 Conceperea lui Buddha de către elefantul alb.
Basorelief. Gandhara (India).

494 Răspunsul la această întrebare este: eroul nu se naște ca un muritor obișnuit întrucât nașterea sa reprezintă o renaștere din mama-soție. Acesta este motivul pentru care eroul are atât de des două mame. Așa cum a arătat RANK[28] pe baza a numeroase exemple, eroul este de multe ori părăsit și are parte de părinți adoptivi care au grijă de el. Astfel se ajunge la cele două mame. Un exemplu elocvent este și relația lui Heracle cu Hera (cf. mai sus). În epopeea lui Hiawatha, Venona moare după naștere.[29] Buddha capătă o mamă adoptivă. Adesea, mama adoptivă este un animal (fig. 94; cf. și fig. 3: lupoaica lui Romulus și Remus etc.). Dubla mamă poate să fie înlocuită și de *motivul dublei nașteri*, care a ajuns să capete în multe religii o semnificație înaltă. În creștinism, de exemplu, ceea ce reprezintă o renaștere este botezul, după cum am văzut. Astfel, omul nu este născut doar într-un mod banal, ci se mai naște încă o dată într-un chip misterios, având atunci parte întru câtva de divinitate. Oricine renaște devine în acest chip un erou, devine un fel de făptură semidivină, un semizeu. Prin aceasta se explică desigur că moartea lui

[28] *Der Mythus von der Geburt des Helden*.

[29] Din mitul eroului face parte și moartea rapidă a mamei sau despărțirea de mamă. În mitul fecioarei-lebădă găsim ideea că fecioara-lebădă poate să zboare din nou, dispărând după zămislirea copilului; căci atunci ea și-a îndeplinit scopul.

Hristos pe cruce, care aduce mântuirea, este concepută ca „botez", deci ca renaștere prin cea de-a doua mamă, simbolizată de copacul morții (fig. 71 și 72). Astfel, Hristos spune (*Luca* 12, 50): „Și cu botez am a Mă boteza, și câtă nerăbdare am până ce se va îndeplini!" Așadar, el își înțelege simbolic moartea ca pe o renaștere.

Motivul celor două mame trimite la ideea dublei nașteri. Una 495
dintre mame este cea reală, omenească; cealaltă este însă cea simbolică, ea este caracterizată ca divină, ca supranaturală sau ca fiind extraordinară într-un alt mod. Poate să fie reprezentată și teriomorf. În anumite cazuri are mai degrabă proporții omenești; este vorba atunci despre proiecții ale ideii arhetipale asupra unor persoane ale mediului, iar de aici rezultă de cele mai multe ori complicații. Astfel, simbolul renașterii este adesea proiectat asupra mamei vitrege sau a soacrei (firește că în mod inconștient), așa cum și soacrei îi vine adesea greu, la rândul ei, să nu și-l aleagă pe ginere în mod mitologic ca fiu și iubit. Variațiunile acestui motiv sunt infinit de multe, mai cu seamă dacă adăugăm la ocurența colectivă, mitologică și pe cea individuală.

Cel care provine din două mame este un erou: prima naștere îl 496
face om, iar a doua îl face să fie un semizeu nemuritor. La asta se referă numeroasele indicii din istoria zămislirii eroului. Tatăl lui Hiawatha înfrânge mai întâi mama sub simbolul înspăimântător al ursului[30], apoi, devenit el însuși zeu, îl produce pe erou. Nocomis îi indică lui Hiawatha prin legenda nașterii lunii ce ar trebui el să facă: să-și azvârle mama în sus, atunci ea va rămâne grea din cauza acestei fapte violente și va naște o fată. Această mamă întinerită i-ar fi, după imaginația egipteană, hărăzită atunci ca fiică-soție zeului soarelui, „tatăl mamei ei", pentru autoreproducere. Vom vedea mai jos ce face Hiawatha în acest sens. Am văzut deja cum se comportă zeii din Asia de sud-vest care mor și renasc apoi. În ceea ce privește preexistența lui Hristos, *Evanghelia după Ioan* este, după cum se știe, martorul de bază pentru această idee: de pildă cuvântul Botezătorului

[30] Ursul îi este subordonat lui Artemis. El este deci un animal „feminin". Cf. și pe Dea Artio cea galo-romană (fig. 95). În rest, vezi Jung, *Despre aspectul psihologic al figurii zeiței Kore* [par. 340 și urm.].

Fig. 94 Vaca Hathor. Egipt (dinastia a 11-a).

(*Ioan* 1, 30): „După mine vine un bărbat, Care a fost înainte de mine, fiindcă mai înainte de mine era." Tot așa, și începutul Evangheliei este important: „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era întru început la Dumnezeu. Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut." Urmează vestirea luminii, întru câtva a unui răsărit de soare, acel Sol mysticus care a fost înainte și va fi după aceea. La Pisa, pe Baptisterium, este reprezentat Hristos dându-le oamenilor pomul vieții, creștetul lui fiind înconjurat de roata soarelui. Deasupra acestui basorelief se află scrise cuvintele: „Introitus Solis".

497 Întrucât cel născut este propriul său zămislitor, istoria procreării lui este atât de straniu învăluită în evenimente simbolice, care o acoperă și o sugerează deopotrivă. Aici se încadrează afirmația atât de extraordinară despre concepția feciorelnică. Ideea unei concepții supranaturale este înțeleasă, ce-i drept, ca fapt metafizic, dar din punct de vedere psihologic ea arată că un conținut al inconștientului („copilul") s-a născut fără un aport natural al unui tată omenesc (adică al conștiinței) — (fig. 17). Mai degrabă, indică ea, un

dumnezeu este zămislitorul fiului, iar în plus fiul este identic cu tatăl, ceea ce înseamnă în limbaj psihologic că un arhetip central, și anume imaginea divină, se înnoise („renăscuse") și se „încarnase" în mod perceptibil conștiinței. „Mama" corespunde „animei feciorelnice", care nu este orientată spre lumea exterioară și de aceea nu este „coruptă" de ea. Ea este orientată spre „soarele interior", spre „imaginea divină", adică spre arhetipul totalității transcendente, și anume Sinele.[31]

Corespunzător apariției eroului și a zeității reînnoite din marea inconștientului, Hiawatha își petrece copilăria între pământ și apă, la țărmul mării. 498

By the shores of Gitche Gumee,
By the shining Big-Sea-Water,
Stood the wigwam of Nokomis,
Daughter of the Moon, Nokomis.
Dark behind it rose the forest,
Rose the black and gloomy pine-trees,
Rose the firs with cones upon them;
Bright before it beat the water,
Beat the clear and sunny water,
Beat the shining Big-Sea-Water.

În aceste locuri l-a crescut Nocomis. Aici l-a învățat primele cuvinte și i-a spus primele povești, iar zgomotele apei și ale pădurii s-au amestecat printre ele, așa încât copilul a învățat să înțeleagă nu numai limbajul oamenilor, ci și pe cel al naturii: 499

At the door on summer evenings
Sat the little Hiawatha;
Heard the whispering of the pine-trees,
Heard the lapping of the waters,
Sounds of music, words of wonder;

[31] Vezi în acest sens prezentarea detaliată în Layard, *The Incest Taboo and the Virgin Archetype*, pp. 253 și urm.

«Minne-wawa!»[32] said the pine-trees,
„Mudway-aushka!"[33] said the water.

500 Hiawatha aude în zgomotele naturii limbaj omenesc; el înțelege astfel limbajul naturii. Vântul spune „wawa". Țipătul gâștei sălbatice este „wawa". „Wah-wah-taysee" se numește micul licurici care-l încântă. Astfel zugrăvește poetul includerea treptată a naturii exterioare în lumea subiectivului și contaminarea obiectului primar căruia îi erau menite cuvintele gângurite și de la care veneau primele sunete, cu obiectul secundar, natura. Aceasta trece pe neobservate în locul mamei și preia acele sunete auzite pentru prima dată de la mamă și o parte din acele sentimentele pe care le redescoperim ulterior în noi, în întreaga dragoste caldă pentru mama natură. Contopirea ulterioară, fie panteist-filosofică, fie estetică a sensibilului om civilizat cu natura[34] este, privită retrospectiv, o recontopire cu mama, care a fost primul nostru obiect și cu care chiar am fost odinioară unul. Ea a fost prima noastră experiență a unui element exterior și, astfel, și a unuia interior totodată: din lumea interioară s-a ivit o imagine, aparent o oglindire a imaginii exterioare a mamei, dar mai veche, mai originară și mai nepieritoare decât aceasta, o mamă care s-a retransformat într-o Kore, o făptură etern întinerită. Aceasta este anima, care personifică inconștientul colectiv. De aceea nu este surprinzător dacă vedem reapărând în limbajul figurativ al unui filosof modern, Karl Joël, vechile imagini care simbolizează unirea cu mama, ilustrând contopirea subiectului cu obiectul în inconștient. Joël scrie următoarele despre „trăirea primordială":

[32] Cuvânt indian pentru zgomotul făcut de vânt în copaci.

[33] Înseamnă zgomotul produs de izbirea valurilor de stânci. [Pentru traducerea poemului, vezi în continuare în Anexe, *N.t.*]

[34] Karl Joël (*Seele und Welt*, pp. 135 și urm.) spune: „În artist și profet viața nu se diminuează, ci se amplifică. Ei ne conduc către paradisul pierdut, care devine abia atunci o regăsire a paradisului. Nu mai este vechea, nedeslușita unitate a vieții, spre care tinde și conduce artistul, este reunirea percepută, nu unitatea vidă, ci cea plină, nu unitatea indiferenței, ci unitatea diferenței… Tot ce-i viață este suprimare a echilibrului și năzuire spre regăsirea echilibrului. O atare întoarcere acasă găsim însă în religie și artă."

Fig. 95 Zeița Artio cu un urs. O paralelă romană la Artemis. Grup statuar de bronz, dedicat zeiței din Licinia Sabinilla. De la Muri, lângă Berna.

Șed la malul mării; albastru sclipește unda tremurătoare în ochii-mi visători; adierile flutură, fremătând, până în depărtări… bătaia valurilor năvălește, înspumată, agitator, liniștitor, în mal… sau în ureche? Nu știu. Depărtarea și apropierea se contopesc, se pierd una-ntr-alta; exteriorul și interiorul alunecă unul în celălalt, pătrunzându-se reciproc. Izbirea valurilor răsună tot mai aproape, tot mai intim și mai familiar; când bate ca un puls bubuitor în capul meu, când bate dincolo de sufletul meu, îmbrățișându-l, devorându-l, în timp ce el însuși înoată afară departe, ca undă albastră. Da, exteriorul și interiorul sunt una. Sclipirea și înspumarea, curgerea și fluturarea și vuirea — întreaga simfonie a încântărilor trăite se pierde într-un singur sunet, toate simțurile se prefac într-un singur simț, care devine una cu sentimentul; lumea se stinge încet în suflet, iar sufletul se dizolvă în lume… Mica noastră viață este scăldată de un mare somn… Somnul leagănul nostru, somnul mormântul nostru, somnul căminul nostru, din care plecăm dimineața, în care revenim seara, viața noastră însă

scurta drumeție, intervalul dintre ivirea noastră din unitatea primordială și cufundarea din nou în ea!… Albastru unduiește marea, cea fără de sfârșit, în care meduza își visează acea viață primordială spre care se prelinge presimțirea noastră crepusculară prin eonii amintirii. Căci fiecare trăire are în sine o preschimbare și o păstrare a unității vieții. În clipa în care ele nu mai sunt contopite, în clipa în care cel care își trăiește experiența își înalță, încă orb și mustind de apă, capul din starea de scufundare în fluxul trăirii, din îmbibarea cu cele trăite, în clipa în care unitatea vieții uimită, uluită își leapădă de pe ea schimbarea, socotind-o ceva străin, în această clipă a înstrăinării… aspectele trăirii s-au substanțiat în subiect și obiect și în momentul acela apare conștiința.[35]

501 Joël zugrăvește aici într-o simbolistică inconfundabilă contopirea dintre subiect și obiect ca o reunire dintre mamă și copil. Simbolurile corespund cu mitologia chiar și în detalii. Motivul îmbrățișării și al înghițirii le recunoaștem în mod deslușit. Marea care devorează soarele și apoi îl naște din nou ne este deja cunoscută. Momentul apariției conștiinței, al separării dintre subiect și obiect, este o naștere. Este ca și cum gândirea filosofică ar fi agățată, cu aripi paralizate, de puținele imagini primordiale mari ale limbajului omenesc, căci dincolo de mărimea lor simplă, care depășește tot, nu se înalță cu adevărat nicio idee! Imaginea meduzei, a îmbibării, nu este întâmplătoare. Când i-am explicat odată unei paciente semnificația maternă a apei, a avut la această atingere a complexului matern o senzație foarte neplăcută: „It makes me squirm", mi-a spus, „as if I touched a jellyfish." [Mă face să mă-nfior, ca și cum aș atinge o meduză.] Starea de beatitudine a somnului dinaintea nașterii și de după moarte este, după cum observă și Joël, ca un fel de veche amintire vagă a acelui stadiu viu, candid al primei copilării, când încă nicio rezistență nu tulbura curgerea liniștită a vieții crepusculare. Spre el ne trage tot mereu înapoi dorul lăuntric; din el trebuie

[35] *Loc. cit.*, p. 147. Prin „trăire primordială" trebuie înțeleasă acea primă distincție omenească dintre subiect și obiect, acea primă punere în obiect conștientă, care nu este imaginabilă psihologic fără premisa unei dezbinări lăuntrice a omului „animal" de sine însuși, prin care el s-a separat tocmai de natura una cu sine.

să se elibereze tot mereu viața activă, prin luptă și angoasă de moarte, pentru ca să nu cadă victimă unei stări de somn. Cu mult înaintea lui Joël a spus același lucru o căpetenie indiană, cu aceleași cuvinte, unuia dintre oamenii albi care nu-și afla niciodată astâmpăr: „Ah, frate, nu vei cunoaște nicicând fericirea de a nu gândi nimic și de a nu face nimic; aceasta este, pe lângă somn, lucrul cel mai încântător. Așa am fost înainte de naștere, așa vom fi după moarte."[36]

Vom vedea în desfășurarea ulterioară a vieții lui Hiawatha cât de 502
importante au devenit impresiile copilăriei în alegerea soției lui. Prima faptă a lui Hiawatha a fost aceea că a răpus un cerb cu o săgeată.

Dead he lay there in the forest,
By the ford across the river…

Asta este tipic pentru faptele lui Hiawatha: ceea ce omoară el se 503
află de obicei lângă apă sau în ea, cel mai degrabă pe jumătate în apă, pe jumătate pe țărm.[37] Aventurile ulterioare vor explica de ce este așa. Cerbul nu fusese nici el un animal obișnuit, ci unul magic, adică unul cu o semnificație secundară inconștientă (simbolică). Hiawatha își confecționase mănuși și mocasini (încălțări) din pielea acestuia: mănușile i-au dat o astfel de forță în brațe, încât putea să sfarme stâncile până se făceau pulbere, iar mocasinii aveau capacitatea acelor cizme care te duc iute ca gândul și ca vântul. Înfășurându-se în pielea cerbului, el a devenit deci de fapt un fel de uriaș. Animalul ucis la vad[38] era, prin urmare, un „*animal doctor*", adică un magician preschimbat sau o făptură demonică: este un simbol care se referă

[36] Crèvecoeur, *Voyage dans la haute Pensylvanie* I, p. 362. Ceva similar mi-a spus o căpetenie a tribului taos pueblo: el considera americanii bolnavi mintal din cauză că se agitau mereu.

[37] Și balaurii din legendele grecești (și elvețiene) sălășluiesc în sau lângă izvoare sau alte ape, ai căror păzitori sunt de multe ori. Aici intră și motivul „luptei la vad".

[38] Acolo unde se poate trece râul prin vad; cf. mai sus dezbaterea motivului încolăcirii/ îmbrățișării și al înghițirii. Apa ca piedică în vise pare să trimită la mamă, și anume la regresia libidoului. Trecerea apei egal învingerea rezistenței, adică a mamei ca simbol al dorului de starea asemănătoare somnului sau morții. Vezi Jung, *Despre psihologia inconștientului* [par. 132 și urm.].

la forțele animalice și la „celelalte" forțe ale inconștientului. De aceea, animalul este răpus la vad, la trecere, la linia de demarcație dintre conștient și inconștient. Animalul este un reprezentant al inconștientului având, ca matrice a conștiinței, semnificație maternă. De aceea mama (vezi mai sus) și este reprezentată prin urs. Toate animalele țin de Marea Mamă, și în orice animal de vânătoare care este ucis s-a produs un abuz asupra mamei. Așa cum pentru copilul mic mama este uriașă, așa îi revine și „bunicii" arhetipale, lui Mater Natura, atributul mărimii. Cel care izbutește să doboare animalul „magic", reprezentantul simbolic al mamei-animal, dobândește ceva din forța ei uriașă. Ideea se exprimă prin aceea că eroul se îmbracă în pielea de animal și astfel îi facilitează animalului „magic" un soi de înviere. La jertfirile mexicane de oameni, criminalii îi reprezentau pe zei; erau sacrificați, jupuiți, iar preoții își puneau pe ei pieile lor însângerate, pentru a ilustra învierea, respectiv înnoirea zeilor.[39]

504 Hiawatha a răpus odată cu primul său cerb și reprezentantul simbolic al inconștientului, adică propria-i *participation mystique* la natura animală; de aici îi provine forța uriașă. De-acum o pornește la marea luptă cu Medgechivis, tatăl, pentru a-și răzbuna mama, pe Venona. (Cf. lupta lui Ghilgameș cu gigantul Humbaba.) În această luptă, tatăl poate fi reprezentat și de vreun oarecare animal „magic" care trebuie înfrânt. Animalele „magice" au aici aspectul „tatălui", care poate fi reprezentat tot atât de bine printr-un uriaș sau un magician sau un tiran rău. În condiții modificate în mod corespunzător, animalele pot fi interpretate ca „mamă", ca acea „mater saeva cupidinum" sau ca acea Isis care-i pune cu amabilitate soțului o viperă cu corn în drum, așadar ca „teribila mamă", care distruge și devorează, reprezentând astfel însăși moartea.[40] (Îmi amintesc de cazul unei mame care își ținea legați de ea copiii cu o dragoste și un

[39] Cf. și obiceiul atic al împăierii taurului primăvara, obiceiurile lupercaliilor, saturnaliilor etc.

[40] Pe baza acestei situații, discipola mea dr. Spielrein și-a dezvoltat ideea despre „pulsiunea de moarte", pe care a preluat-o ulterior Freud. Însă, după părerea mea, nu este vorba nicidecum exclusiv despre o pulsiune de moarte, ci la fel de bine despre „cealaltă" (Goethe) pulsiune, care înseamnă viață spirituală.

devotament nefirești. În perioada climacteriului, a căzut într-o psihoză depresivă cu stări delirante, în care se credea animal, mai cu seamă lup și porc, și se comporta în consecință: mergea în patru labe, urla ca un lup și grohăia ca un porc. În psihoză, a devenit ea însăși simbolul mamei care devorează tot.)[41]

Interpretarea personajelor ca părinți este însă în sine numai *une façon de parler*. În realitate această dramă se petrece într-un psihic individual, în care „părinții" nu sunt ei înșiși, ci numai *imagines* ale lor, și anume acele reprezentări rezultate din întâlnirea dintre felul specific de a fi al părinților și predispoziția individuală[42] a copilului. Aceste *imagines* sunt însuflețite și sunt variate în toate direcțiile printr-o forță pulsională care ține și ea de individ: ea provine din sfera sa instinctuală și se manifestă sub formă de pulsionalitate. Această dinamică este reprezentată în vise prin simboluri teriomorfe. Toți leii, taurii, câinii și șerpii care ne animă visele reprezintă un libido nediferențiat, încă nedomesticit, care formează totodată o parte a personalității omenești, putând fi de aceea denumit în mod adecvat suflet antropoid. Precum energia, nici libidoul nu apare ca atare, ci doar sub forma unei „forțe", adică a unei anume stări energetice a „ceva", de pildă a unor corpuri în mișcare, a unei tensiuni chimice sau electrice etc. Astfel este și libidoul legat de anumite forme sau stări. El apare ca intensitate a impulsurilor, a afectelor, a activităților etc. Având în vedere că aceste fenomene nu sunt niciodată impersonale, ele se manifestă ca părți de personalitate. Aceeași reflecție este valabilă pentru teoria complexelor: și acestea se comportă ca niște părți ale personalității. 505

Acest suflet antropoid este cel care nu intră deloc în formele raționale de cultură sau o face extrem de insuficient și de recalcitrant, și se împotrivește dezvoltății culturale cât poate de mult. Este ca și 506

[41] [Caz descris pe larg în: Jung, *Importanța psihologiei analitice pentru educație*, par. 107.]

[42] De această predispoziție ține prezența apriorică a „factorilor ordonatori", și anume a arhetipurilor, care trebuie înțelese ca modalități de funcționare înnăscute și alcătuiesc, în totalitatea lor, natura umană. Puișorul nu a învățat felul în care să iasă din ou, ci îl posedă *a priori*.

cum libidoul lui ar tânji mereu înapoi spre stadiul originar, inconștient al sălbăticiei neîmblânzite. Drumul înapoi, adică regresia, duce îndărăt în copilărie și, în cele din urmă, chiar aproape în pântecele mamei. Intensitatea acestui dor retrospectiv, ilustrat atât de strălucitor prin figura lui Enkidu din *Epopeea lui Ghilgameș*, se amplifică până la insuportabil, când efortul de adaptare impune niște pretenții mai mari. Asta se poate întâmpla din motive exogene sau endogene. În acest caz, adică atunci când cerința vine din „interior", dificultatea principală nu constă în vicisitudinea condițiilor exterioare, ci într-o creștere sporită, după cum pare, odată cu anii, a pretenției „subiective" și într-o evidențiere mai puternică a personalității interioare „reale", ascunsă eventual până atunci. Sursa acestei modificări este, după toate aparențele, sufletul antropoid. Spre el tinde și la el se încheie orice regresie, care începe, cel puțin aluziv, de îndată ce cineva șovăie oricât de puțin să accepte efortul de adaptare; ca să nu mai vorbim de cazurile în care nici măcar nu se poate trăi conform cerințelor exterioare.

507 Într-o intuiție sigură a acestei stări de fapt, nu numai morala întemeiată religios, ci și cea convențională și — *last not least* —, chiar și teoria lui Freud devalorizează regresia și țelul ei aparent, și anume întoarcerea la infantilism, la așa-numita „sexualitate infantilă", la incest și la „fantasma trupului mamei". Aici, rațiunea trebuie să se oprească, ce-i drept, căci cum am putea să ne întoarcem și mai departe în trecut decât în uterul mamei? Concretismul se lovește aici de un zid; ba mai mult, condamnarea morală dă năvală peste tendința regresivă și încearcă să împiedice cu toate mijloacele devalorizării recursul sacrileg la mamă, iar orientarea „biologică" unilaterală a psihologiei freudiene mai aduce și ea niște ajutoare involuntare. Ceea ce depășește cadrul conștiinței personale rămâne lesne inconștient și apare de aceea în formă proiectată; adică sufletul cvasianimalic, atât de puternic combătut, cu dorința lui regresivă, este atribuit mamei, în schimb, apărarea — tatălui. Dar proiecția nu este niciodată un mijloc de leac; ea împiedică numai aparent conflictul, dar produce în schimb o nevroză, care permite evadarea în boală. Astfel, se cade din lac în puț.

Terapia însă trebuie să sprijine regresia, și anume până ce aceasta 508
atinge stadiul „prenatal". Aici trebuie ținut cont de faptul că „mama" este în realitate o *imago*, o simplă imagine psihică, posedând multe conținuturi inconștiente diferite, dar cu siguranță foarte importante. „Mama", ca primă încarnare a arhetipului animei, personifică chiar întregul inconștient. Regresia duce de aceea numai aparent la mamă înapoi; aceasta este însă în realitate poarta care se deschide spre inconștient, spre „tărâmul Mumelor". Cine intră acolo își supune personalitatea conștientă a Eului influenței dominante a inconștientului; sau, dacă are sentimentul că ar fi ajuns acolo din greșeală sau că cineva i-ar fi făcut răul de a-l împinge înăuntru, atunci se va apăra disperat, fără ca această rezistență să fie în favoarea lui. Căci regresia, dacă nu o perturbăm, nu se oprește la „mamă", ci merge, trecând peste aceasta, înapoi la un așa-zis „etern feminin" prenatal, adică la lumea primordială a posibilităților arhetipale, unde, „cum chipurile-a toată făptura-n jur purced"[43], „copilul divin" se îndreaptă, aflându-se încă în stare de somnolență, înspre conștientizarea sa. Acest fiu este germenele totalității, drept care este caracterizat prin simbolurile proprii lui.

Când Iona a fost înghițit de balenă, atunci nu a fost pur și simplu 509
captiv în burta monstrului, ci a văzut acolo, după cum povestește Paracelsus, „mistere imense".[44] Această concepție provine pesemne din *Pirkê de Rabbi Eliezer*, unde se spune:

(Jona) qui ingressus est in os eius (piscis) veluti homo qui intrat Synagogam amplam et subsistit. Erant autem duo oculi istius piscis veluti fenestras tecti lumen praebentes Jonae. R. Meir dixit: Margarita quaedam erat suspensa in visceribus piscis lucem subministrans Jonae instar solis in meridie splendentis et conspiciendum illi praebuit quicquid in mari et abyssis erat etc.[45]

[43] *Faust*, Partea a doua, *ed. cit.*, „Galerie întunecată", p. 131. (*N.t.*)

[44] *Liber Azoth*, Sudhoff XIV, p. 576.

[45] Cap. X: „Iona pătrunse în gura sa [a peștelui], așa cum intră un om într-o sinagogă mare și se oprește. Cei doi ochi ai peștelui erau însă ca două lucarne, care îi dădeau lui Iona lumină. Rabbi Meir spuse: era atârnată o perlă în viscerele

510 În întunericul inconștientului este ascunsă o comoară, tocmai „comoara greu de atins", caracterizată în textul nostru, ca în multe alte locuri, drept perlă strălucitoare sau, ca la Paracelsus, drept „mysterium", care înseamnă un *fascinosum* par excellence. Aceste posibilități ale unei vieți și ale unei progresări „spirituale" sau „simbolice" sunt cele care formează țelul ultim, dar inconștient al regresiei. Pentru ca libidoul regresiv să nu rămână blocat la corporalitatea maternă, simbolurile ajută ca expresie, punte și indiciu. Dilema nu este nicăieri mai clar formulată ca în discursul lui Nicodim: pe de o parte, imposibilitatea intrării în pântecele mamei, pe de alta, renașterea din „apă și spirit". Eroul este un erou întrucât vede în orice greutate a vieții rezistența față de țelul interzis și combate această rezistență cu întregul dor care năzuiește la comoara greu sau imposibil de atins; un dor ce paralizează și ucide omul obișnuit.

511 Tatăl lui Hiawatha este Medgechivis, vântul de vest: lupta are deci loc la „soare-apune". De acolo a venit viața (fecundarea Venonei). Hiawatha duce, așadar, lupta eroică tipică pentru renașterea în marea vestului. Lupta are loc cu tatăl, care simbolizează obstacolul în drumul către țel. În alte cazuri, lupta la apus constă într-o înfrângere a mamei devoratoare. Dinspre ambii părinți amenință un pericol, după cum am văzut: de la tată, pentru că, aparent, el face imposibilă regresia; de la mamă, pentru că ia asupră-i și păstrează libidoul regresiv, iar cel care caută renașterea găsește moartea. Medgechivis care dobândise el însuși odinioară natura divină prin înfrângerea ursului „matern" este acum învins, la rândul său, de fiu:

> Back retreated Mudjekeewis,
> Rushing westward o'er the mountains,
> Stumbling westward down the mountains,
> Three whole days retreated fighting,
> Still pursued by Hiawatha
> To the doorways of the West-Wind,
> To the portals of the Sunset,

peștelui, care îi dădea lumină lui Iona, ca soarele la amiază, și îi permitea să vadă totul în mare și în abis" etc. (Ganz, *Chronologia sacro-profana*, p. 21).

To the earth's remotest border,
Where into the empty spaces
Sinks the sun, as a flamingo
Drops into her nest at nightfall…

Cele trei zile sunt o formă stereotipică pentru zăbovirea în „captivitatea nocturnă în mare" (21 până la 24 decembrie); Hristos zăbovește și el trei zile în infern. În această luptă în vest, eroul cucerește de fiecare dată comoara greu de atins: în acest caz, tatăl trebuie să-i facă fiului o mare concesie, el îi dă natură divină[46], și anume aceeași natură pneumatică a cărei incorporalitate a fost singura care l-a apărat pe Medgechivis de moarte. El îi spune fiului: 512

I will share my kingdom with you,
Ruler shall you be thenceforward
Of the Northwest-Wind, Keewaydin,
Of the home-wind, the Keewaydin.[47]

Faptul că acum Hiawatha devine stăpân al vântului de acasă își are paralela exactă în *Epopeea lui Ghilgameș*, în care Ghilgameș primește în cele din urmă de la bătrânul înțelept Utnapiștim, care sălășluiește la apus, buruiana fermecată care îl aduce teafăr iarăși acasă peste mare (fig. 45), dar care, după ce eroul ajunge acasă, îi este furată din nou de un șarpe. Hiawatha dobândește ca preț al victoriei un corp „pneumatic", un corp „eteric" sau „subtle body", care se sustrage deteriorării. În călătoria spre casă, Hiawatha se oprește la făuritorul iscusit de săgeți, care are o fiică încântătoare: 513

And he named her from the river,
From the water-fall he named her,
Minnehaha, Laughing Water.

[46] Și în *Epopeea lui Ghilgameș* tot nemurirea este ceea ce eroul ar dori să dobândească.

[47] Cf. Zosimos, *Über die Kunst* (Berthelot, *Collection des anciens alchemistes grecs*, III, 1, 2, p. 108: ἐξ ἀνάγκης ἱερατεύόμενος πνεῦμα τελοῦμαι. (Devenit preot din necesitate, mă desăvârșesc ca „spirit".)

514 Când, în prima copilărie, Hiawatha simțea în vis zgomotele apei și ale vântului pătrunzându-i în ureche, recunoștea din nou în sunetele naturii limbajul mamei sale. „Minnewawa" rosteau molizii, murmurând la țărmul marii ape. Iar prin susurul vântului și murmurul apei el regăsește vise din frageda pruncie în aleasa lui, în „Minnehaha", Apa-care-râde. Și eroul, ba el înaintea tuturor celorlalți, o regăsește în femeie pe mamă, pentru ca să poată redeveni copil și să dobândească astfel nemurirea. Acel arhetip al femininului, anima, apare mai întâi sub forma mamei și se transferă abia apoi de la ea asupra iubitei.

515 Faptul că tatăl Minnehahei este un iscusit făuritor de săgeți îl dezvăluie ca un participant la drama inconștientă, și anume ca pe tatăl eroului (așa cum, la rândul ei, iubita este mama). În tată apare pentru prima oară arhetipul bătrânului (înțelept), o personificare a minții și a spiritului, și în semnificația sa de procreare.[48] Tatăl eroului este adesea un dulgher iscusit sau un alt tip de artist. După o legendă arabă, Tare[49], tatăl lui Abraham, ar fi fost un meșter iscusit, care se pricepea să cioplească bolțuri din orice fel de lemn, adică, după o expresie din limba arabă, el era procreatorul unor fii de excepție. În plus, făurea statui de zei. Tvaștar, tatăl lui Agnis, este creatorul lumii, fierar și dulgher, inventatorul producerii focului prin sfredelire. Iosif, tatăl lui Hristos, era dulgher, tot așa și Kinyras, tatăl lui Adonis, despre care se spune că ar fi inventat ciocanul, pârghia, construirea de acoperișuri și mineritul. Și tatăl lui Hermes cel multiform este un meșter și un modelator iscusit — Hefaistos (pe lângă Zeus). În basm, tatăl eroului este în chip modest tradiționalul tăietor de lemne. În *Rigveda*, lumea este cioplită dintr-un arbore de către creatorul lumii. Faptul că socrul lui Hiawatha este un făuritor de săgeți vrea desigur să însemne că atributul mitologic, care caracterizează altminteri tatăl de erou, s-a transferat aici asupra socrului. Aceasta corespunde perfect faptului psihologic că față de bătrânul

[48] Cf. [Jung], *Contribuții la fenomenologia spiritului în basm*, par. 400 și urm. [vezi *ed. rom. cit.*, *N.t.*].

[49] Sepp, *Das Heidentum und dessen Bedeutung für das Christentum*, 1853, III, p. 82, citat în: Drews, die *Christus-Mythe*, p. 78.

înțelept anima se află mereu într-o poziție de fiică.[50] Nu rareori se întâmplă și în mod practic ca socrul să-l substituie pe adevăratul tată. Îndărătul acestui lucru zace atunci raportul arhetipal tocmai explicat.

În sfârșit, uneori atributele paterne îi revin chiar eroului, și anu- 516
me atunci când devine evidentă unitatea naturii sale cu cea a tatălui. Eroul reprezintă *Sinele inconștient* al omului, iar acesta se dovedește din punct de vedere empiric ca sumă și chintesență a tuturor arhetipurilor, cuprinzând și tipul „tatălui", respectiv pe cel al bătrânului înțelept. În această idee, eroul este propriul său tată și se produce singur pe sine. La Mâni găsim această îmbinare de motive. El săvârșește marile sale fapte ca întemeietor de religie, se ascunde ani de zile într-o peșteră, moare, este jupuit, împăiat și spânzurat; pe lângă toate acestea, el este artist și are un picior schilodit. O îmbinare similară de motive întâlnim la Wieland der Schmied/ Wieland fierarul.

Hiawatha nu i-a dezvăluit bătrânei Nocomis la întoarcerea acasă 517
ce a văzut la bătrânul făuritor de săgeți, și nici nu face nimic spre a o câștiga pe Minnehaha. Și acum se întâmplă ceva ce, dacă nu s-ar afla într-o epopee indiană, ne-am putea aștepta mai degrabă să găsim în anamneza unei nevroze: Hiawatha își introvertește libidoul, adică el cade într-o rezistență extremă față de desfășurarea firească a evenimentelor; își construiește în pădure o colibă, pentru a posti acolo și a face experiența unor vise și viziuni. În primele trei zile colindă, ca odinioară în prima tinerețe, prin pădure și se uită la toate animalele și plantele:

> Master of Life! he cried, desponding,
> Must our lives depend on these things?

Întrebarea dacă viața „ni-i legată" de „aceste lucruri" este foarte 518
stranie. Ea sună ca și cum lui Hiawatha i s-ar părea insuportabil ca viața să provină din „aceste lucruri", adică din natură în genere. Natura pare să fi dobândit deodată o semnificație bizară. Acest fenomen se poate explica numai prin faptul că fie o mare cantitate de libido, care fusese până acum inconștient, este brusc transferată

[50] Un exemplu elocvent în acest sens este povestea de iubire a Sofiei relatată de Irenaeus (*Adversus haereses*, I, ii, 2, pp. 1, 5 și urm.).

asupra naturii, fie el este retras din natură. A avut loc o anume transformare decisivă a sentimentului general, ce pare să constea în aceea că libidoul lui Hiawatha regresează. El se întoarce, fără să fi întreprins ceva, acasă la Nocomis; dar și de acolo ceva îl mână să plece, căci acolo îi stă deja Minnehaha în cale. Se întoarce și mai departe în trecut, se duce înapoi în acea perioadă timpurie a tinereții — ale cărei sunete Minnehaha i le-a readus cu o putere covârșitoare în amintire —, acolo unde a învățat să perceapă sunetele materne în sunetele naturii. În această reînsuflețire a impresiilor naturii recunoaștem o reapariție a celor mai puternice impresii ale naturii din frageda pruncie, care nu sunt depășite decât de acele impresii și mai puternice pe care le primește copilul de la mamă. Strălucirea sentimentului ei este transferată asupra obiectelor mediului înconjurător al copilului, de la care emană apoi acele simțăminte de magică fericire, așa cum sunt ele caracteristice celor mai timpurii amintiri din copilărie. Așadar, dacă Hiawatha se ascunde din nou în sânul naturii, este ca un fel de retrezire a relației cu mama și cu Acela care este mai bătrân decât mama, și de aceea este de așteptat ca el să se ivească, la rândul lui, renăscut într-o formă sau alta.

519 Înainte de a ne îndrepta spre această nouă creație rezultată din introversie, trebuie să ne amintim de un alt sens al întrebării de mai sus, și anume dacă viața trebuie să depindă de „aceste lucruri". Viața poate să depindă și de „aceste lucruri", pur și simplu la modul că fără ele am flămânzi. În acest caz am putea conchide că pe erou îl preocupă deodată ceva de genul problemei hranei. Această problemă intră în discuție în măsura în care regresia spre mamă o evocă în mod necesar pe „alma mater"[51], mama ca izvor hrănitor, ca să zicem așa. Incestul nu este singurul aspect caracteristic al regresiei, ci și foamea, care îl împinge pe copil spre mamă. Cel care renunță la efortul de adaptare și regresează în sânul familiei, adică, la urma urmei, al mamei, acela se așteaptă ca acolo să fie nu numai încălzit și iubit, ci și hrănit. Dacă regresia are un caracter infantil, atunci ea tinde, desigur fără a-și mărturisi această intenție, spre incest și primirea

[51] *Almus* = hrănind, înviorând, binevoitor, dăruind binecuvântarea (cf. fig. 36).

hranei. Însă dacă regresia este doar aparentă, în realitate fiind o introversie țintită a libidoului, atunci este evitată acea relație endogamă, care este oricum interzisă de tabuul incestului, iar pretenția de a fi hrănit este înlocuită prin postitul intenționat, ca în cazul lui Hiawatha. Printr-o atare atitudine, libidoul este constrâns să se abată asupra unui simbol sau a unui echivalent simbolic al lui „alma mater", și anume asupra inconștientului colectiv. Sihăstria și postul sunt de aceea mijloacele cunoscute din vechime pentru a susține acea meditație care poate să deschidă accesul la inconștient.

În cea de-a patra zi a postului, eroul renunță să se mai îndrepte 520
spre natură; el zace epuizat, cu ochi semiînchiși, în culcușul său, cufundat adânc în visările sale, imagine a unei introversii extreme. Am văzut deja că, în astfel de stări, în locul vieții exterioare și a realității exterioare trec trăirile interioare. Hiawatha are o viziune:

> And he saw a youth approaching,
> Dressed in garments green and yellow,
> Coming through the purple twilight,
> Through the splendor of the sunset;
> Plumes of green bent o'er his forehead,
> And his hair was soft and golden.

Această personalitate ciudată și-o explică Hiawatha în modul 521
următor:

> «From the Master of Life descending,
> I, the friend of man, Mondamin,
> Come to warn you and instruct you,
> How by struggle and by labor
> You shall gain what you have prayed for.
> Rise up from your bed of branches,
> Rise, O youth, and wrestle with me!»

Mondamin este porumbul. Din introversia lui Hiawatha rezultă 522
un zeu care poate fi mâncat. Foamea sa în dublu sens, dorul său de

mama hrănitoare, cheamă din inconștient un alt erou, un zeu comestibil, porumbul, fiul mamei pământ. Este evidentă paralela creștină cu acest fapt. Nu este nevoie să presupunem aici influență creștină, odată ce Fray Bernardino de Sahagun descrie încă de la începutul secolului al XVI-lea euharistia lui Huitzilopochtli la vechii mexicani.[52] Și acest zeu era mâncat (ritualic). Mondamin, acest „prieten al omului"[53], îl provoacă însă la luptă, iar ea are loc în amurg. În culoarea roșie a asfințitului (ceea ce înseamnă în țara lui „soare-apune") începe lupta mitică cu zeul, care s-a ivit din inconștient ca o metamorfozată imagine în oglindă a conștiinței introvertite. El este ca zeu sau ca om-zeu un model al menirii istorice a lui Hiawatha, adică acesta are în sine nu numai posibilitatea, ci și necesitatea de a-și întâlni demonul. Pe drumul spre acest țel își înfrânge părinții, așadar dependența de legăturile infantile. Relația cea mai profundă este cea față cu mama. Dacă o înfrânge pe aceasta, deschizându-și calea de acces spre echivalentul ei simbolic, atunci el poate renaște într-o formă nouă. Căci în legătura lui cu proveniența-i maternă rezidă toată acea forță care îl face pe erou apt să realizeze lucruri extraordinare, geniul lui propriu-zis, pe care îl eliberează prin cutezanța sa și prin caracterul său necondiționat din învelișurile inconștientului. Astfel, în el iese la iveală zeul. Misterul „mamei" este *forță creatoare divină*, care apare aici drept Mondamin, zeul porumbului (fig. 96). Această concepție este confirmată de o legendă a populației cherokee, «who invoke it [the maize] under the name of 'the Old Woman' in allusion to a myth that it sprang from the blood of an old woman killed by her disobedient sons»[54].

Faint with famine, Hiawatha
Started from his bed of branches,

[52] *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagun*, pp. 258 și urm.

[53] Referitor la figura prietenului, vezi explicațiile mele despre Chadir în *Despre renaștere* [par. 240 și urm., precum și *Psihologie și alchimie*, par. 155 și urm.].

[54] [care îl (porumbul) invocă sub numele de „Femeia Bătrână", ca aluzie la un mit despre cum a răsărit din sângele unei femei bătrâne ucisă de fiii ei nesupuși] Frazer, *The Golden Bough*, Part IV, p. 297.

From the twilight of his wigwam
Forth into the flush of sunset
Came, and wrestled with Mondamin;
At his touch he felt new courage
Throbbing in his brain and bosom,
Felt new life and hope and vigor
Run through every nerve and fibre.

Lupta la apusul soarelui cu zeul porumbului îi dă lui Hiawatha 523
puteri noi: așa trebuie să fie, desigur, căci lupta împotriva forței paralizante a inconștientului îi dă omului puteri creatoare. Acesta doar este izvorul oricărei creații, însă este nevoie de un curaj de erou, pentru a lupta împotriva acestor forțe și a le smulge comoara greu de atins. Cel care reușește va obține, ce-i drept, lucrul cel mai bun. Hiawatha se luptă cu sine însuși pentru crearea sa însuși.[55] Lupta durează din nou timp de acele trei zile mitice. În cea de-a patra, așa cum a și profetizat Mondamin, Hiawatha îl învinge, iar cel dintâi cade neînsuflețit la pământ. După cum își exprimase mai înainte Mondamin dorința, Hiawatha îi sapă mormântul în pământul matern. Și curând după aceea din mormântul său crește, tânăr și proaspăt, porumbul ca hrană a omului (fig. 96). Dacă Hiawatha nu l-ar fi biruit, Mondamin l-ar fi „omorât", adică l-ar fi înlocuit, iar Hiawatha ar fi devenit un dăunător posedat.[56]

Ciudat este acum că nu Hiawatha este cel care trece prin moarte 524
și renaște reînnoit, așa cum ar fi de așteptat, ci zeul. Nu omul se transformă în zeu, ci zeul are parte de o prefacere în și prin om. Este ca și cum el ar fi dormit în „mamă", respectiv în inconștientul lui Hiawatha, apoi ar fi fost trezit și combătut, ca să nu-l învingă pe om,

[55] „Ai căutat povara cea mai grea: și te-ai găsit pe tine …" Nietzsche, *Poezii*, *ed. cit*., „Zwischen Raubvögeln, Printre păsări de pradă", p. 131. (*N.t.*) [cf. par. 459 al acestui volum].

[56] Hristos a rezistat în deșert cu succes ipsitei diavolului puterii. Cine preferă puterea este, de aceea, conform doctrinei creștine, posedat de diavol; în schimb, din perspectivă psihologică, de fapt nu există nimic de obiectat.

Fig. 96 Zeul porumbului. Ceramică din Chimbote, Peru.

și ar fi căpătat în cele din urmă, trecând prin moarte și renaștere, în porumb o formă nouă, binefăcătoare omului. El apare deci mai întâi într-o formă așa-zis ostilă, ca o persoană violentă, cu care eroul trebuie să se lupte, ceea ce corespunde violenței dinamicii inconștiente. În ea se revelează zeul și în această formă trebuie el învins. Lupta își

are corespondentul în lupta lui Iacob cu îngerul lui Iehova la vadul Iabokului. Asaltul violenței pulsionale este o trăire divină, dacă omul nu cade pradă forței supreme, adică nu o urmează orbește, ci își apără cu succes condiția lui umană împotriva caracterului animalic al forței divine. Este „cumplit să cazi în mâinile Dumnezeului viu" și „cine îi este aproape este aproape de foc, și cine îi este departe este departe de împărăție", căci „Dumnezeu este un foc mistuitor", iar Mesia „un leu, care este din neamul lui Iuda":

> Pui de leu ești, Iudo, fiul meu! De la jaf te-ai întors… El a îndoit genunchii și s-a culcat ca un leu, ca o leoaică… Cine-l va deștepta?[57]

Și „diavolul umblă, răcnind ca un leu"[58]. Aceste cunoscute exem- 525
ple ar trebui să ajungă pentru a arăta cum această idee este la ea acasă și în sfera iudeo-creștină.

În misterul mitraic, eroul cultic se luptă cu taurul; în „transitus" 526
el îl duce pe acesta în peșteră unde îl ucide. Din această moarte crește toată rodnicia, în primul rând tot ce-i comestibil[59] (fig. 66). Peștera corespunde mormântului. Aceeași idee este înfățișată și în misterul creștin în forme mai frumoase, umane. Lupta ce se dă în sufletul lui Hristos în Ghetsemani, unde se luptă cu sine pentru a-și desăvârși opera, apoi „transitus", drumul Crucii[60], unde ia asupra sa simbolul mamei morții și astfel se duce singur pe sine la groapă, din care învie după trei zile; toate aceste imagini exprimă aceeași idee de bază: Hristos este o divinitate, care este mâncată în împărtășanie. Moartea sa îl transformă în pâine și vin, de care noi avem parte ca

57 *Gen*. 49, 9.

58 [I *Petru* 5, 8.]

59 Este, ca să zicem așa, o perpetuă particularitate că în mitul balenei-dragon eroul este foarte înfometat în burta monstrului și începe să își taie bucăți din animal, pentru a se hrăni cu ele. El se află tocmai în „mama hrănitoare". Următoarea sa faptă este că face foc pentru a se elibera. Într-un mit al eschimoșilor de la strâmtoarea Bering, eroul găsește în balenă o femeie, sufletul animalului (cf. Frobenius, *loc. cit*., *passim*.).

60 Purtatul arborelui (θαλλοφορία) a jucat, după cum rezultă dintr-o notiță la Strabon (X), un rol mare în cultul lui Dionysos și al lui Ceres (Demeter).

hrană mistică.[61] Legătura lui Agni cu băutura Soma și cea a lui Dionysos cu vinul[62] nu trebuie să treacă aici nemenționate. O paralelă o reprezintă și sugrumarea leului de către Samson și popularea ulterioară a leului mort cu albine, ceea ce a dus la cunoscuta ghicitoare: „Din cel ce mănâncă a ieșit mâncare, și din cel tare a ieșit dulceață.“[63] Și în misterele eleusine par să fi jucat un rol aceste idei (fig. 6). În afara lui Demeter și a Persefonei, și Iakchos este un zeu principal al cultului eleusin; el era *puer aeternus*, „veșnicul copil“, pe care Ovidiu îl invocă în felul următor:

> Tu puer aeternus, tu formosissimus alto
> Conspiceris coelo tibi, cum sine cornibus adstas,
> Virgineum caput est…[64]

[61] Un text piramidal care vorbește despre sosirea în cer a faraonului mort zugrăvește cum faraonul se înstăpânește pe zei, pentru a deveni el însuși de natură divină, ba chiar stăpântul zeilor: „Slujitorii săi au prins zeii cu bandula, i-au cărat aici, i-au legat, le-au tăiat beregata și le-au scos mațele, le-au făcut bucăți și le-au fiert în cazane fierbinți. Iar regele le consumă forța și le mănâncă sufletele. Zeii cei mari formează micul său dejun, cei mijlocii alcătuiesc prânzul lui, cei mici îi constituie cina… Regele consumă tot ce-i iese în cale. Cu lăcomie înghite tot, iar forța sa magică devine mai mare decât orice forță magică. El devine un moștenitor al puterii, mai mare decât toți moștenitorii, el devine stăpânul cerului, el a mâncat toate coroanele și brățările, a mâncat înțelepciunea fiecărui zeu“ etc. (Wiedemann, *Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter. Der alte Orient* II, 2, 1900, p. 18, citat în: Dieterich, *loc. cit*., pp. 100 și urm.). Această bulimie descrie adecvat pulsionalitatea regresivă la acea treaptă pe care părinții au în primul rând semnificație „nutritivă“.

[62] Jertfirea sacramentală a lui Dionysos-Zagreus și consumarea cărnii sacrificiale au produs Διόνυσος, învierea zeului, așa cum reiese din fragmentul cretan din Euripide citat la Dieterich (*loc. cit*., p. 105): ἁγνὸν δὲ βίον τείνων ἐξ οὗ / Διὸς Ἰδαίον μύστης γενόμην / καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βούτας / τοὺς ὠμοφάγους δαῖτας τελέσας. (Ducând o viață binecuvântată, de când/ am devenit mist al lui Zeus din Ida/ și un văcar al lui Zagreus, cel ce chefuiește nopțile,/ căci am savurat mesele cu carne crudă.) Prin consumul de carne sacrificială crudă, mistul îl primea, conform legendei cultice, pe zeu în sine însuși. (Cf. aici și ritul mexican Teoqualo, „mâncatul zeului“. [Jung,] *Simbolul transsubstanțierii în liturghie*, par. 339 și urm. [vezi *ed. rom. cit*.].)

[63] *Judecători* 14, 14.

[64] Tinerețea ți-e nepieritoare;/ Veșnic copil, tu privirile cerului prin frumusețea-ți/ Mare-o atragi; tu cînd fără de coarne te-arăți, cu-o fecioară/ Semeni… (Ovidiu, *Metamorfoze*, *ed. cit*., Cartea a patra, p. 79 — *N.t.*)

În marea procesiune eleusină, statuia lui Iakchos era purtată în 527
fruntea alaiului. Nu este ușor de zis ce zeu este Iakchos; este desigur un băiat sau un fiu nou-născut, comparabil eventual lui Tages cel etrusc, care poartă porecla „băiatul proaspăt ieșit la suprafața pământului“ și, conform legendei, se naște din brazdă, îndărătul țăranului care tocmai trage brazda cu plugul. Această imagine ne duce clar spre motivul lui Mondamin. Se știe că plugul are semnificație falică (fig. 34), iar brazda reprezintă (de exemplu, în indiană) femeia. Psihologia acestei imagini este un echivalent simbolic al împerecherii; fiul este rodul comestibil al ogorului. El se numește la lexicografi τῆς Δήμητρος δαίμων [daimonul lui Demeter]. A fost identificat cu Dionysos, mai cu seamă cu Dionysos-Zagreus trac, despre care se spune că ar fi avut un destin tipic al renașterii: Hera a instigat titanii împotriva lui Zagreus care, preschimbându-se în multe forme diferite, a încercat să scape de ei, până ce l-au ajuns în cele din urmă, atunci când a luat înfățișare de taur. În această formă l-au omorât și l-au făcut bucăți și au azvârlit bucățile într-un cazan la fiert; dar Zeus a omorât titanii cu fulgerul și a înghițit inima încă pulsândă a lui Zagreus. Prin acest act i-a dat renașterea, iar Zagreus a reapărut la lumina zilei ca Iakchos.

În procesiunea eleusină era purtat coșul de vânturat cereale 528
(fig. 6), leagănul lui Iakchos (λίκνον, *mystica vannus Iacchi*). După legenda orfică[65], Iakchos a fost crescut la Persefona, unde s-a trezit în λίκνον după un somn de trei ani. În cinstea eroului, 20 Boedromion (luna Boedromion durează aproximativ de la 5 septembrie la 5 octombrie) se numea Iakchos. În seara acestei zile avea loc la malul mării marea sărbătoare a făcliilor, fiind reprezentate căutarea lui Demeter și jelirea ei. Rolul lui Demeter care, fără a mânca sau a bea ceva, rătăcește pe întreg pământul în căutarea fiicei ei, a fost preluat în epopeea indiană de Hiawatha; el se adresează tuturor făpturilor, fără a primi răspuns. Așa cum Demeter află abia la Hecate, zeița lunii, despre fata ei, așa găsește și Hiawatha abia în introversia cea mai profundă (coborârea în „noapte“, la Mume) ceea ce caută, pe

[65] Imnul orfic 46 (Roscher, *Lexikon*, s.v. „Iakchos“).

Mondamin.[66] Aflăm despre conținutul misterelor abia din mărturia episcopului Asterius (cca 390) următoarele: „Acolo [în Eleusis], coborârea întunecată (katabasion) și împreunarea solemnă a hierofantului cu preoteasa nu sunt doar între el și ea? Nu sunt stinse făcliile și nu socotește mulțimea făr-de număr că este întru salvarea ei ceea ce se săvârșește în întuneric de către cei doi?"[67] Asta ne trimite neîndoielnic la o solemnitate a hieros gamos-ului, celebrată subteran. Aici, preoteasa lui Demeter pare să fie reprezentanta zeiței pământului, cum ar fi, a brazdei.[68] Coborârea în interiorul pământului este simbolistică a „trupului mamei" și era larg răspândită sub formă de cult al cavernelor. Plutarh povestește despre magi că îi aduceau jertfe lui Ahriman εἰς τόπον ἀνήλιον (într-un loc fără soare).[69] Lucian îl face pe magul Mithrobarzanes să coboare εἰς χωρίον ἔρημον καὶ ὑλῶδες καὶ ἀνήλιον (într-un loc mlăștinos, izolat).[70] După mărturia lui Moise din Choren, în Armenia sora Foc și fratele Izvor erau venerați într-o grotă. Iulian relatează din legenda lui Attis despre o κατάβασις εἰς ἄντρον, de unde Cybele și-l readuce sus pe fiul și iubitul ei.[71] Se spune despre grota în care s-a născut Cristos la Bethlehem („casa păinii") că ar fi fost un *spelaeum* [= peșteră] al lui Attis.

529 O altă simbolistică a misterelor eleusine ține de celebrarea hieros gamos-ului, și anume lăzile mistice (fig. 97), care, după mărturia lui

[66] O paralelă exactă cu aceasta este legenda despre Izanagi, Orfeu cel japonez care, urmându-și în Infern soția moartă, o roagă să se întoarcă. Ea este gata s-o facă, dar îi spune: „Să nu mă privești!" Izanagi aprinde apoi cu pieptenele lui, adică cu un dinte (= o grindă) masculin al acestuia, o lumină și își pierde astfel soția (Frobenius, *loc. cit.*, p. 343). În loc de soție trebuie puse „mama", anima, inconștientul. În locul mamei, eroul aduce focul, Hiawatha porumbul, Odin runele etc.

[67] Citat în: De Jong, *Das antike Mysterienwesen*, p. 22.

[68] Un fiu și iubit din mitul lui Demeter este Iasion, care o îmbrățișează pe Demeter pe semănătura ce a fost arată de trei ori. Pentru această faptă, Iasion a fost răpus cu fulgerul de către Zeus (Ovidiu, *loc. cit.*, IX, în: Roscher, *loc. cit.*, s.v. „Iasion", șp. 60).

[69] *De Iside et Osiride*.

[70] Cf. Harman [ed.], *Menippus*, IV, p. 89.

[71] „Oratio V", citată în: Cumont, *Textes et monuments* I, p. 56.

Clemens din Alexandria, ar fi conținut produse de panificație, ofrande de sare și fructe. Însă *synthema* (confesiunea) mistului transmisă de Clemens ne mai indică și altceva:

Am postit, am băut kykeon, am luat din ladă și, după ce am muncit, am pus la loc în coș și din coș în ladă.[72]

În legătură cu ce se afla în ladă ne lămurește Dieterich[73] mai 530
îndeaproape. „Muncitul" se referă la o activitate falică pe care trebuia să o îndeplinească mistul. Într-adevăr, există reprezentări ale coșului mistic, în care se află un falus, înconjurat de fructe.[74] Pe așa-zisul vas funerar lovatellinic, ale cărui imagini în relief sunt concepute ca ceremonii eleusine, este reprezentat cum un mist mângâie șarpele care se încolăcește în jurul lui Demeter. Mângâierea animalului înfricoșător indică o depășire a incestului cultic. După mărturia lui Clemens din Alexandria, în lada mistică era un șarpe.[75] Acest șarpe înseamnă pericolul care amenință prin mișcarea regresivă a libidoului. Rohde[76] menționează că la *arrhetophoria* erau aruncate produse de panificație sub formă de falusuri și de șerpi în groapa Thesmophorionului; festivitatea se ținea pentru binecuvântarea copiilor și a recoltei.[77] Astfel, și șarpele juca în inițieri un rol mare sub denumirea remarcabilă: ὁ διὰ κόλπου θεός

[72] Ἐνήστευσα, ἔπιον τὸυ κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην. În loc de ἐργασάμενος se citește, la propunerea lui Lobeck, ἐγγευσάμενος, „după ce am gustat". Însă Dieterich (*Mithrasliturgie*, p. 125) se ține de litera textului transmis.

[73] *Loc. cit*., pp. 125 și urm.

[74] De exemplu, pe un basorelief din Campana la Lovatelli (*Antichi monumenti* I, iv, fig. 5). În mod asemănător are și Priap din Verona un coș umplut cu falusuri.

[75] De Jong, *Das antike Mysterienwesen*, p. 21.

[76] „ΣΚΙΡΑ", p. 124.

[77] Mama este cea care ne dă hrana. Dominicus este alăptat la pieptul Maicii Domnului, și tot așa și adeptul alchimic. Femeia solară a tribului namaqua este formată din slănină. Cf. în acest sens ideile de grandoare ale pacientei mele, care mă asigura: „Eu sunt Germania și Elveția" exclusiv din „unt dulce".

Fig. 97 Ladă și șarpe. Tetradrachmon cistofor de argint de la Efes (57 î.Cr.).

(zeul băgat prin pântece).[78] Clemens menționează că simbolul misterelor lui Sabazios este: ὁ διὰ κόλπον θεός. δράκων δέ ἐστι καὶ οὗτος διεκόμενος τοῦ κόλπου τῶν τελουμένων. („«Zeul băgat prin pântece»; dar acesta este un șarpe, iar el este tras prin pântecele mistului.“)[79] Aflăm de la Arnobius: „Aureus coluber in sinum demittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus partibus atque imis.“[80] În imnul orfic 52 este invocat Bacchus: ὑποκόλπιε, ceea ce arată că zeul pătrunde în om ca printr-un organ sexual feminin.[81] Hierofantul vestea în misterul eleusin ἔτεκε πότνια κοῦρον, Βριμὼ βριμόν („un băiat sfânt a născut sublima, Brimo pe Brimos“).[82] Această evanghelie de Crăciun: „Astăzi Fiu vi s-a născut“ este elucidată în mod special prin tradiția că atenienii „le arată în

(„Despre psihologia Dementiei praecox: o încercare“, par. 201, vezi *ed. rom. cit.*, p. 112. *N.t.*)

78 *Protrepticus*, II, 16, în: Dieterich, *loc. cit.*, p. 123.

79 *Loc. cit.*

80 „Un șarpe de aur le este introdus inițiaților în veșmânt și este tras pe jos din nou afară“ (Dieterich, *loc. cit.*).

81 Cf. imaginile la Nietzsche: „Înfipt“, „în propriul puț“ etc. [par. 446 și 459 din acest volum]. Într-o rugăciune către Hermes dintr-un papirus londonez se spune: ἐλθέ μοι, κύριε Ἑρμῆ, ὡς τὰ βρέφη εἰς τὰς κοιλίας τῶν γυναικῶν („Vino la mine, Hermes, precum copiii în trupul femeilor.“ Kenyon, *Greek Papyri in the British Museum* I, p. 116; Papyrus CXXII, II, 2 și urm., citat în: Dieterich, *loc. cit.*, p. 97.)

82 Brimo = Demeter. Se zice că Iupiter s-a unit cu mama sa Deo (= Demeter) luând aspectul unui taur, ceea ce a mâniat-o apoi pe zeiță. Pentru a o domoli, s-a prefăcut că se castrează singur (Roscher, *loc. cit.*, s.v. „Sabazios“, șp. 253,5).

tăcere participanților la epoptie [sărbătoare] misterul epoptic mare și minunat și desăvârșit… un spic cosit“[83].

Paralela cu motivul morții și învierii este cea a pierderii și regă- 531
sirii. Apare și cultic exact în același loc, și anume în serbările de primăvară, asemănătoare unui hieros gamos, în care statuia zeului era ascunsă și apoi găsită din nou. Există o tradiție extracanonică, aceea că Moise ar fi părăsit casa paternă la doisprezece ani, pentru a propovădui printre oameni. Și Hristos este pierdut în același mod de părinți și îl vor regăsi ca propovăduitor al înțelepciunii; așa cum în legenda mohamedană Moise și Iosua pierd peștele, iar în locul acestuia apare ca propovăduitor al înțelepciunii al-Khidr, tot așa răsare brusc și zeul grânelor, despre care se credea că e pierdut și mort, din pământ într-o nouă tinerețe.

Înțelegem din aceste relatări cât de mângâietoare erau misterele 532
eleusine pentru speranțele mistului legate de lumea de apoi. Un epitaf eleusin spune:

> Un frumos mister vestesc cu-adevărat zeii cei fericiți!
> Pentru muritori moartea nu este blestem, ci binecuvântare!

Același lucru spune și *Imnul lui Demeter* despre mistere: 533

> Fericit acela dintre locuitorii pământului care aceste lucruri
> a văzut!
> Însă cel care nu ia parte la actele sfinte
> Sorți diferiți are și la întunericul care-n negură învăluie
> moartea![84]

Într-un cântec bisericesc al lui Samuel Preiswerk din veacul 534
al XIX-lea întâlnim aceeași simbolistică:

[83] Cf. De Jong, *loc. cit.*, pp. 22 și urm. Zeul antic al grânelor era Adonis, ale cărui moarte și renaștere erau celebrate anual. El era fiul și iubitul mamei, căci bobul de grâu este fiul și fecundatorul pântecelui pământului, după cum remarcă just Robertson (*Evangelien-Mythen*, p. 36).

[84] De Jong, *loc. cit.*, p. 14 [ambele citate].

Fig. 98 Coșul lui Isis cu șarpele.
Altar din marmură în templul lui Isis ridicat de Caligula la Roma.

Cauza-i a ta, Doamne Isuse Hristoase,
Cauza pe care noi o susținem,
Și pentru că a ta e cauza,
Ea nu are cum pieri.
Doar bobul de grâu, înainte
De a țâșni roditor spre lumină,
trebuie să moară în al pământului pântec,
Separat mai întâi de propria-i ființă…
Tu ai ajuns, o Isuse, căpetenia noastră,
Prin suferință sus la cer
Și-l conduci pe cel ce crede în tine,
Acolo pe aceeași cale.
Prea bine, atunci ia-ne și pe noi toți
Părtași la chin, dar și la împărăție;
Călăuzește-ne prin poarta morții tale
Sus, împreună cu cauza ta, spre lumină…[85]

[85] *Gesangbuch für die Evangelisch-reformierte Kirche*, nr. 170 (pp. 186 și urm.).

Firmicus relatează din misterul lui Attis: 535

Nocte quadam simulacrum in lectica supinum ponitur, et per numeros digestis fletibus plangitur. Deinde cum se ficta lamentatione satiaverint, lumen infertur. Tunc a sacerdote omnium qui flebant fauces unguentur, quibus perunctis sacerdos hoc lento murmure susurrat: Θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου / ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.[86]

Astfel de paralele arată cât de puține elemente omenesc-personale, 536
și cât de multe general-mitice rezidă în imaginea lui Hristos. Eroul este un om extraordinar, în care sălășluiește un δαίμον, iar acesta este ceea ce-l face să fie erou. În aceasta constă motivul pentru care aserțiunile despre erou sunt de cele mai multe ori atât de puțin personale și atât de frecvent tipice și impersonale. Hristos este o făptură divină, după cum sună interpretarea timpuriu creștină din izvor sigur. În multe locuri de pe pământ, și în forme dintre cele mai felurite și nuanțări dintre cele mai diverse ale amprentei timpului, eroul mântuitor apare ca un rod al pătrunderii libidoului în adâncimea maternă a inconștientului. Consacrările bahice înfățișate de stucatura de la Vila Farnesina reprezintă o scenă în care un mist, învăluit de mantia trasă peste cap, este dus la un satir, care ține λίκνον acoperit cu o pânză. Acoperirea capului înseamnă lipsă de vizibilitate, adică moarte.[87] La populația est-africană nandis, cei proaspăt circumcișii, cei inițiați, umblă mai mult timp cu niște ciudate bonete conice din iarbă pe ei, care, acoperindu-i din toate părțile, ajung până la pământ. Cei circumcișii au devenit invizibili, adică spirite. Aceeași semnificație o are și vălul călugărițelor. Mistul moare, la figurat, la fel ca bobul de sămânță, apoi crește din nou și ajunge în coșul de vânturat cereale. Proclus relatează că mistul era

[86] *De errore profanarum religionum*, XXII, I, p. 57. „Într-o noapte anume, statuia zeului este culcată pe spate pe o targă și este jelită în bocete ritmice. Iar când s-au dedat suficient aparentei jelanii, se aduce o lumină înăuntru. Atunci preotul le miruiește beregata tuturor celor care au plâns și apoi murmură încet următoarele: „Prindeți curaj, voi inițiaților, căci zeul este salvat, așa veni-va și pentru voi mântuirea din orice necaz."

[87] Dieterich, *loc. cit.*, p. 167.

Fig. 99 „Mormântul sfânt", în S. Stefano, Bologna.

îngropat până la gât.[88] Biserica este, într-un anumit sens, un mormânt pentru eroi. (Catacombele!) Credinciosul coboară în mormânt, pentru a învia din nou cu eroul. Nu poate fi pus la îndoială că sensul subiacent bisericii este cel al trupului matern. Interpretarea tantrică înțelege interiorul templului drept interiorul trupului, iar ἄδυτον este denumită *garbha gṛiha*, locul de germinare sau uterul. Cea mai clară în acest sens este desigur venerarea Mormântului sfânt. Un bun exemplu este „Mormântul sfânt" de la Santo Stefano, Bologna (fig. 99). Biserica însăși, o rotondă poligonală foarte veche, este construită din resturile unui templu al lui Isis. În interior se află un

[88] *Loc. cit.*

spelaeum artificial, un așa-numit „Mormânt sfânt“, în care te târăști printr-o ușă foarte mică. Adorarea într-un astfel de *spelaeum* nu poate să nu-l identifice pe adorator cu cel mort și reînviat, așadar cu cel renăscut. Și peșterile neolitice de la Hal Saflieni de pe Malta par să fi servit unor inițieri similare. Un osuar etrusc din muzeul de arheologie de la Florența este totodată statuia lui Matuta (fig. 100), zeița morților, adică figura de lut a zeiței este golită în interior pentru a încăpea în ea cenușa. Ilustrația pe care am anexat-o ne indică faptul că Matuta este mama. Tronul ei e ornamentat cu sfincși, așa cum i se cuvine zeiței morților (cf. mitul lui Oedip).

Dintre faptele următoare ale lui Hiawatha ne pot interesa doar 537
puține; printre acestea se numără lupta cu Mishe-Nahma [Mișe-Nama, în trad. rom., vezi Anexe, *N.t.*], regele peștilor, din Cântul al VIII-lea, care merită să fie menționată căci este o luptă tipică a eroului solar. Mishe-Nahma este un pește-monstru, care bântuie pe fundul apelor. Provocat de Hiawatha la luptă, el înghite eroul cu corabie cu tot.

In his wrath he darted upward,
Flashing leaped into the sunshine,
Opened his great jaws, and swallowed
Both canoe and Hiawatha.

Down into that darksome cavern
Plunged the headlong Hiawatha,
As a log on some black river
Shoots and plunges down the rapids,
Found himself in utter darkness,
Groped about in helpless wonder,
Till he felt a great heart beating,
Throbbing in that utter darkness.

And he smote it in his anger,
With his fist, the heart of Nahma,
Felt the mighty King of Fishes
Shudder through each nerve and fibre.

Fig. 100 Matuta, o Pietà etruscă.

Crosswise then did Hiawatha
Drag his birch-canoe for safety,
Lest from out the jaws of Nahma,
In the turmoil and confusion,
Forth he might be hurled and perish.

Este mitul răspândit, ca să zicem așa, pe tot globul, despre fapta 538
eroului. El călătorește pe un vas, se luptă cu monstrul marin, este înghițit, se opune ca să nu fie sfârtecat sau zdrobit[89] (motivul opintirii sau al strivirii), caută, odată ajuns în interiorul „balenei-dragon", organul vital, pe care îl taie sau îl distruge altcumva. Adesea, uciderea monstrului este urmarea faptului că eroul face în ascuns un foc în interior; el produce în trupul morții în taină viața, soarele care răsare. Astfel, peștele este omorât și trage la mal, unde, „cu ajutorul păsărilor", eroul ajunge din nou la lumina zilei.[90] În acest loc,

[89] „Ca norii-n mers o forfotă s-aține,/ Învîrte cheia, la distanță-o ține!"[*Faust*, Partea a doua, *ed. cit.*, „Galerie întunecată", p. 131. *N.t.*]

[90] Menționez aici ca exemplu mitul lui Rata (Frobenius, *loc. cit.*, pp. 64–66): „Pe un vânt prielnic, barca naviga plăcut pe ocean, când Nganaoa exclamă într-o zi: «O, Rata, uite acolo un dușman cumplit care se înalță din ocean!» Era o scoică deschisă, cu dimensiuni uriașe. O cochilie era în fața, alta în spatele bărcii, iar vasul era chiar la mijloc între ele. În orice clipă, scoica cea înfiorătoare putea să se închidă și să zdrobească în gura ei barca și pe ei toți. Însă Nganaoa era pregătit pentru această posibilitate. A apucat o suliță lungă și i-a înfipt-o iute animalului în pântece, așa încât creatura aceea cu două cochilii, în loc să-l înhațe, s-a prăbușit pe loc pe fundul mării. Scăpând de această primejdie, și-au continuat drumul. După un timp, s-a auzit din nou glasul lui Nganaoa care veghea continuu: «O, Rata, din adâncurile oceanului se ridică din nou un dușman cumplit.» De astă-dată era un octopod puternic, ale cărui tentacule se încolăciseră deja în jurul bărcii, spre a o distruge. În acest moment critic, Nganaoa și-a apucat sulița și i-a străpuns octopodului capul. Tentaculele s-au lăsat inerte în jos, iar monstrul mort a plutit pe suprafața apei, până s-a făcut nevăzut. Și-au continuat din nou călătoria, dar îi aștepta un pericol și mai mare. Într-o zi, Nganaoa cel viteaz exclamă: «O, Rata, uite o balenă mare!» Gura-i monstruos de mare era larg deschisă, maxilarul inferior era deja sub barcă, iar celălalt se vedea deasupra ei. Încă o clipă, și balena i-ar fi înghițit. Atunci, Nganaoa, „ucigașul balaurilor" (the slayer of monsters), și-a rupt sulița în două, iar în momentul în care balena a vrut s-o zdrobească, el a înfipt cele două bețe în gâtlejul dușmanului în așa fel încât acesta nu și-a mai putut închide fălcile. Nganaoa a sărit rapid în gura marii balene (*înghițirea eroului*) și a privit în burta ei — și ce a văzut? Ambii lui părinți ședeau acolo, tatăl său Tairitokerau și mama sa Vaiaroa, care fuseseră înghițiți de acest monstru al adâncurilor în timp ce pescuiau… Oracolul se împlinise; călătoria își atinsese scopul. Mare a fost bucuria părinților lui Nganaoa când și-au zărit fiul. Acum erau convinși că urmau să fie eliberați. Iar Nganaoa a decis și care să-i fie răzbunarea. A scos unul dintre bețe din gura animalului — unul singur era îndeajuns pentru a-i

pasărea ar putea să însemne, pe de o parte, noul răsărit de soare, renașterea păsării Phoenix, iar pe de alta, să fie un indiciu pentru „animalele săritoare", care reprezintă, ca păsări, esențe pneumatice, adică spirite, respectiv îngeri (care sunt esențe înaripate) ca ajutoare supranaturale la naștere. La naștere apar mitic adesea mesageri divini, ceea ce se continuă încă în tradiția nașilor (nași — în germana elvețiană: *Götti* și *Gotte!* [*Gott* = zeu, Dumnezeu, *N.t.*]). Simbolul solar al păsării care se înalță de pe apă în zbor s-a păstrat (etimologic) în lebăda care cântă. „Schwan" [lebădă] provine din rădăcina „sven", ca și soarele și sunetele.[91] Acest act înseamnă renaștere și extragerea vieții din mamă[92], iar astfel distrugerea definitivă a morții care, după cum relatează un mit al negrilor, venise pe lume prin neglijența unei femei bătrâne. La schimbarea generală a pielii (căci oamenii se întinereau pe atunci prin năpârlire, ca șerpii), în loc să-și tragă pe ea noua piele, aceasta și-o pusese din neatenție din nou pe cea veche, ceea ce i-a atras moartea.

539 Este ușor de dedus ce înseamnă combaterea monstrului marin sau a peștelui-monstru: este lupta pentru eliberarea conștiinței Eului din încolăcirea fatală a inconștientului. E ceea ce ne indică pregătirea focului în burta monstrului. Este o formulă de magie apotropaică

face imposibil balenei să-și închidă fălcile și pentru a le lăsa cale liberă lui Nganaoa și părinților lui. Deci a rupt în două bucăți această parte a suliței, pentru a folosi aceste bucăți de lemn ca să producă foc prin frecare. Și-a rugat tatăl să țină bine una dintre ele jos, în timp ce el mânuia partea de sus, până ce focul a început să pâlpâie (*aprinderea focului*). A suflat în el până ce s-a făcut flacără, grăbindu-se în acest timp să înfierbânte părțile grase din burtă cu focul (*inima*). Monstrul, încolăcindu-se de durere, a căutat ajutor, pornind-o înot spre țărmul cel mai apropiat (*călătoria pe mare*). De îndată ce a ajuns la bancul de nisip (*atingerea pământului*), tatăl, mama și fiul au ieșit pe uscat prin gura balenei muribunde (*strecurarea afară a eroului*…)." Cf. schema, *loc cit*., p. 354 [par. 309 al acestui volum].

91 Cf. mai sus [par. 235 al acestui volum].

92 În legenda polineziană despre Maui (Frobenius, *loc. cit*., pp. 66 și urm.), monstrul care trebuie înfrânt este străbuna Hine-nui-te-po. Maui, eroul, le spune păsărilor care îl ajută: „Micuții mei prieteni, dacă mă strecor acum în gâtlejul bătrânei, nu aveți voie să râdeți, dar dacă am fost înăuntru și ies din nou din gura ei, atunci mă puteți saluta cu un râs de bucurie." Maui intră apoi într-adevăr în gura bătrânei care doarme.

îndreptată împotriva întunecimii inconștientului. Salvarea eroului este un răsărit de soare deopotrivă, și anume triumful conștiinței (fig. 101).

Însă efectul unei atari fapte eroice nu este, din păcate, de durată. 540
Tot mereu trebuie să se reînnoiască eforturile eroului, și în permanență sub simbolul eliberării de mamă. Așa cum Hera (ca mama care prigonește) este sursa propriu-zisă a marilor fapte ale lui Heracle, așa nu-i lasă nici Nocomis lui Hiawatha tihnă și îi tot îngrămădește greutăți în drum, și anume aventuri ucigătoare, în care eroul poate să învingă eventual, dar își poate afla și pieirea. Omul, cu conștiința lui, se află mereu în urma țelurilor inconștientului; el se cufundă într-o inactivitate inertă, până ce libidoul lui îl provoacă la noi pericole; sau, ajuns pe culmile destinului său, îl năpădește un dor retrospectiv, și este ca paralizat. Dar dacă își urmează impulsul periculos spre lucrurile interzise sau care par imposibile, atunci el fie piere, fie devine erou. Astfel, mama este demonul care îl provoacă pe erou la fapte și îi și pune în cale șarpele veninos care îl va doborî. Așa exclamă Nocomis în Cântul a IX-lea, adresându-se soarelui care apune în culori purpurii:

> Yonder dwells the great Pearl-Feather,
> Megissogwon, the Magician,
> Manito of Wealth and Wampum,
> Guarded by his fiery serpents,
> Guarded by the black pitch-water.
> You can see his fiery serpents,
> The Kenabeek, the great serpents,
> Coiling, playing in the water …

Pericolul care pândește în vest este moartea, de care nimeni nu 541
scapă, nici măcar cel mai puternic. După cum am aflat, vrăjitorul l-a omorât pe tatăl lui Nocomis. Acum ea își trimite fiul spre a-și răzbuna tatăl. Din simbolurile care sunt alăturate vrăjitorului putem recunoaște cu ușurință pe cine simbolizează el. Șarpele și apa țin de mamă. Șarpele înconjoară stânca maternă, protejând-o și apărând-o,

își are lăcașul în peșteră, se încolăcește ridicându-se pe pomul matern, păzește tezaurul, „comoara“ tainică. Apa neagră styxiană înspăimântătoare este, așa ca fântâna mâloasă a lui Dhu-l-Qarnayn, locul în care soarele se stinge și coboară spre a renaște, marea morții și a nopții, marea mamei devoratoare. În călătoria sa într-acolo, Hiawatha ia cu el uleiul magic al lui Mișe-Nama, care face ca barca lui să treacă prin apa morții (deci un fel de formulă magică a nemuririi, așa ca sângele balaurului pentru Siegfried etc.). Hiawatha ucide mai întâi șarpele cel mare. Despre călătoria, noaptea, pe mare, pe apele înspăimântătoare, se spune:

All night long he sailed upon it,
Sailed upon that sluggish water,
Covered with its mould of ages,
Black with rotting water-rushes,
Rank with flags and leaves of lilies,
Stagnant, lifeless, dreary, dismal,
Ligthed by the shimmering moonlight,
And by will-o'-the-wisps illumined,
Fires by ghosts of dead men kindled,
In their weary night-encampments.

542 Această descriere dezvăluie în mod clar caracteristicile unei ape a morții. Plantele de apă putrede ne indică motivul deja menționat al încolăcirii și al devorării. Astfel, în *Traumschlüssel des Jagaddeva*[93] scrie: „Cel care își înconjoară în vis corpul cu rafie, plante cățărătoare sau frânghii, piei de șarpe, fire sau țesături moare tot așa.“ Trimit la dovezile mai vechi în această privință.

543 Fără îndoială, în această descriere este vorba despre imperiul „teribilei mame“, care este reprezentat tocmai prin vrăjitor, o figură paternă negativă, respectiv printr-un principiu masculin din mamă; cum este reprezentat, de altfel, și tainicul *spiritus rector*, care provoacă acțiunea lui Hiawatha, prin Nocomis, mama, deci un principiu

[93] von Negelein [ed.], p. 177.

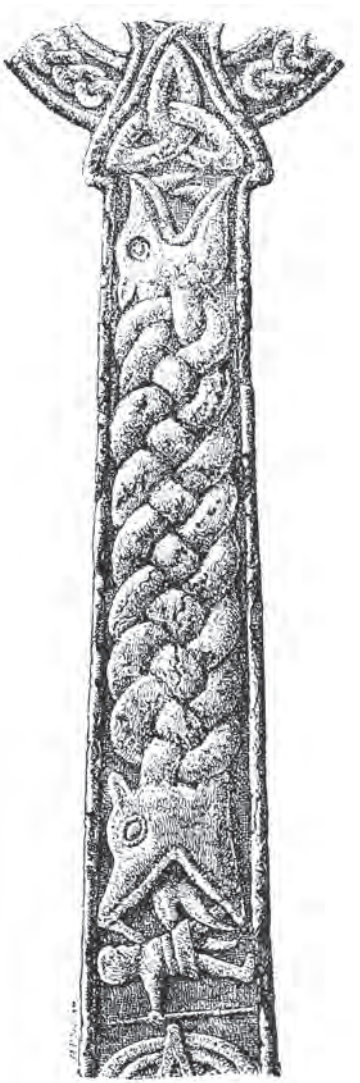


Fig. 101 Lupta lui Vidarr cu lupul Fenris.
Relief de pe o cruce din curtea bisericii din Gosforth (Cumberland).

feminin în pieptul eroului. Așa cum aceasta corespunde animei lui Hiawatha, tot așa corespunde acela animusului teribilei mame.

544 Ajuns în ținutul de vest, eroul îl provoacă pe vrăjitor la luptă. Se încinge o luptă cruntă. Hiawatha e neputincios, căci Megissogwon este invulnerabil. Seara, Hiawatha se retrage rănit și deznădăjduit pentru un timp, spre a se odihni:

> Paused to rest beneath a pine-tree,
> From whose branches trailed the mosses,
> And whose trunk was coated over
> With the Dead-man's Moccasin-leather,
> With the fungus white and yellow.

545 Acest copac ocrotitor este descris ca fiind îmbrăcat (cu pielea de mocasini a morților, cu ciuperca). Această antropomorfizare a copacului este un factor important pretutindeni unde există un cult al copacului, ca de exemplu în India, unde fiecare sat își are propriul pom sfânt (fig. 102), care este îmbrăcat și este tratat în general ca o ființă omenească. Pomii sunt miruiți cu apă parfumată, pudrați cu pulbere, ornați cu ghirlande și veșminte. Așa cum la oameni se săvârșește găurirea urechii ca metodă magică apotropaică împotriva morții, așa se petrece și cu copacul sfânt.

> Of all the tress in India there is none more sacred to the Hindus than the … Aswatha (Ficus religiosa). It is known to them as Vriksha Raja (king of trees). Brahma, Vishnu and Maheswar live in it, and the worship of it is the worship of the Triad. Almost every Indian village has an Aswatha.[94]

546 Acest „tei sătesc" care ne este bine cunoscut e caracterizat aici în mod clar ca simbol matern: el conține cei trei zei. Deci atunci când Hiawatha se retrage la odihnă sub „pine-tree"[95], acesta nu este un pas lipsit de riscuri, căci el se duce la mamă al cărei veșmânt este unul al morții. Așa ca în lupta cu balena-dragon, eroul are nevoie și

[94] *Loc. cit.*, p. 257. [Vezi traducerea în Anexe, *N.t.*]

[95] „Pine-tree" este cel care a spus, după cum știm, importantul cuvânt „minne-váva!"

de „ajutorul păsărilor“, al animalelor săritoare, care reprezintă impulsuri sau idei spontane corespunzătoare ale inconștientului, adică ale mamei care ajută:

> Suddenly from the boughs above him
> Sang the Mama, the woodpecker:
> „Aim your arrows, Hiawatha,
> At the head of Megissogwon,
> Strike the tuft of hair upon it,
> At their roots the long black tresses;
> There alone can he be wounded!“

Acum se grăbește — într-un mod ciudat, ar trebui să spunem — 547
Mama [Méma, în trad. rom., vezi Anexe, *N.t.*] să-i vină în ajutor. Ciocănitoarea a fost însă și „Mama“ lui Romulus și Remus, căci le-a vârât, cu ciocul ei, gemenilor hrana în gură.[96] Ciocănitoarea își datorează semnificația ei specială faptului că ciocănește găuri în copaci. De aceea este de înțeles că era celebrată în legenda romană ca un rege bătrân al locului, posesor sau stăpân al arborelui sacru, imaginea primordială de *Pater familias*. O fabulă veche povestește că Circe, soția regelui Picus, l-a transformat în *Picus martius*. Ea l-a ucis și l-a preschimbat în pasărea sufletelor. Picus este conceput și ca demon al pădurilor și Incubus[97], de asemenea ca profet[98]. La antici, Picus este adesea identificat cu Picumnus. Picumnus este tovarășul nedespărțit al lui Pilumnus, iar ambii sunt numiți de-a dreptul „infantium dii“, zei ai copiilor. Mai cu seamă despre Pilumnus se relatează că îi protejează pe copiii nou-născuți împotriva

96 În povestea Cenușăresei, din copacul care crește pe mormântul mamei îi vine în ajutor mica pasăre.

97 Roscher, *loc. cit.*, s.v. „Picus“, șp. 2496, 30.

98 Se pare că pe tatăl lui Picus îl chema Sterculus sau Sterculius, nume care derivă clar de la *stercus*, materii fecale, *excrementum*; se pare că el ar fi fost și inventatorul îngrășământului. Creatorul primordial, cel care a creat-o pe mamă, o face pe calea creării infantile, despre care am aflat mai înainte. Zeul suprem își depune oul, pe mama sa, din care el se naște din nou. În alchimie, *stercus* are semnificația de *prima materia*.

Fig. 102 Pomul iluminării. Relief pe un pilon din Barhut, India (sec. I î.Hr.).

atacurilor distrugătoare ale spiritului pădurii, Silvanus. Săritoarea pasăre îl sfătuiește pe erou să-l ochească pe vrăjitor la rădăcina părului, unde se află singurul lui loc vulnerabil. Acesta este în creștetul capului, acolo pe unde se produce nașterea mitică prin cap, pe care o mai întâlnim și în ziua de azi în teoriile infantile ale nașterii. Acolo, Hiawatha țintește trei săgeți[99] și astfel îl omoară pe Megissogwon.

[99] Bolnava lui Spielrein primește de la Dumnezeu trei împușcături prin cap, piept și ochi, „apoi a urmat o înviere doar a spiritului" (*loc. cit*., p. 376). În legenda tibetană a lui Bogda Gesser Khan, eroul solar îi trimite bătrânei demonice, care îl înghite și îl scuipă din nou afară, săgeata în frunte. Într-o legendă calmucă, eroul țintește cu săgeata în „ochiul strălucitor ca o rază", aflat în fruntea taurului.

Apoi răpește zaua fermecată wampum, cea care te face invulnerabil; pe cel răpus îl lasă să zacă la marginea apei.

On the shore he left the body,
Half on land and half in water,
In the sand his feet were buried,
And his face was in the water…

Astfel, situația este aceeași ca la regele peștilor, căci vrăjitorul 548
este personificarea apei morților care reprezintă, la rândul ei, mama devoratoare. Această faptă măreață a lui Hiawatha, în care a biruit-o în făptura paternă negativă deopotrivă și pe teribila mamă ca demon aducător de moarte, este urmată de cununia cu Minnehaha. El se poate îndrepta spre condiția lui umană abia după ce și-a îndeplinit menirea eroică, și anume, pe de o parte, de a face posibilă transformarea demonului dintr-o esență nestăpânită a naturii într-o forță ce îi stă omului la dispoziție, iar, pe de alta, de a elibera definitiv conștiința Eului de amenințarea fatală din partea inconștientului, sub forma părinților negativi. Prima menire înseamnă producerea voinței, cea din urmă, posibilitatea unei folosiri libere a acesteia.

Din cele ce urmează (Cântul XII) este de menționat o mică fabulă 549
pe care a intercalat-o poetul: târându-se printr-un stejar găunos, un bătrân se transformă într-un tânăr.[100] Cântul XIV evocă felul în care Hiawatha inventează scrisul. Mă limitez la zugrăvirea a două semne hieroglifice:

Gitche Manito the Mighty,
He, the Master of Life, was painted
As an egg, with points projecting
To the four winds of the heavens.
Everywhere is the Great Spirit,
Was the meaning of this symbol.

[100] Sinonim cu intrarea în mamă, cufundarea în lumea interioară, străbatere, sfredelire, găurirea urechii, bătutul cuielor, înghițirea șerpilor etc.

550 Lumea zace în ou (fig. 109), care o înconjoară din toate părțile; el este născătoarea lumii, al cărei simbol l-au folosit atât Platon, cât și *Vedele*. Mama este aidoma aerului, care și el este pretutideni. Însă aerul este spirit: mama lumii este un spirit, o *anima mundi*. Această imagine este totodată un simbol al cuaternității, care ne indică psihologic întotdeauna Sinele. Ea evocă deci ceea ce este cel mai exterior și ceea ce este cel mai lăuntric, ceea ce este cel mai mare și ceea ce este cel mai mic, corespunzător ideii indiene a lui Atman, care învăluie lumea și sălășluiește în inima omului ca pitic.[101] Cel de-al doilea semn este următorul:

> Gitche Manito the Mighty,
> He the dreadful Spirit of Evil,
> As a serpent was depicted,
> As Kenabeek, the great serpent.

551 Spiritul răului este angoasa, interdicția, oponentul, care stau ca o piedică în calea vieții ce se luptă pentru o durată veșnică, precum și în cea a oricărei fapte individuale mari; el este cel care picură în corp otrava slăbiciunii și a bătrâneții printr-o mușcătură de șarpe mișeleasc; el este tot ceea ce tinde spre înapoi, tot ceea ce amenință cu fixarea de mamă și cu dizolvarea și dispariția în inconștient (fig. 108 și 118). Pentru omul eroic, angoasa este cerință și sarcină, căci numai cutezanța poate elibera de ea. Iar dacă nu se cutează, atunci s-a frânt ceva din sensul vieții și orice viitor este condamnat la o platitudine lipsită de speranță, la o obscuritate care mai este străbătută doar de lumini rătăcitoare.

552 Cântul XV arată cum Chibiabos, prietenul cel mai bun al lui Hiawatha, actorul și cântărețul agreabil, întruchiparea bucuriei de a trăi, este atras într-o cursă de spiritele rele, se prăbușește odată cu gheața spartă și se îneacă. Hiawatha îl jelește atât de mult, până ce reușește cu ajutorul vrăjitorilor să-l aducă înapoi. Numai că cel reînsufletit este doar un duh, și el devine stăpânul ținutului duhurilor.

[101] Cf. [Jung,] *Psihologie și religie* [par. 97].

Urmează noi bătălii, după care vine pierderea unui alt prieten, Kwasind, întruchiparea forței trupești. Aceste evenimente sunt semnele prevestitoare ale sfârșitului, așa cum este moartea lui Eabani în *Epopeea lui Ghilgameș*. Cântul XX evocă foametea și moartea lui Minnehaha, vestită de doi oaspeți tăcuți din ținutul morților; iar în Cântul XXII, Hiawatha se pregătește pentru călătoria definitivă spre ținutul de vest:

„I am going, O Nokomis,
On a long and distant journey,
To the portals of the Sunset,
To the regions of the home-wind,
of the Northwest-Wind, Keewaydin…“

One long track and trail of splendor,
Down whose stream, as down a river,
Westward, westward Hiawatha
Sailed into the fiery sunset,
Sailed into the purple vapors,
Sailed into the dusk of evening…

Thus departed Hiawatha,
Hiawatha the Beloved,
In the glory of the sunset,
In the purple mists of evening,
To the regions of the home-wind,
Of the Northwest-Wind, Keewaydin,
To the Islands of the Blessed,
To the Kingdom of Ponemah,
To the land of the Hereafter!

Soarele se smulge acum din îmbrățișare și încolăcire, din sânul 553
cel învăluitor al mării, înălțându-se biruitor, ca apoi să coboare, lăsând în urma sa amiaza ajunsă la zenit și toată lucrarea ei glorioasă, din nou în marea cea maternă, în noaptea care cuprinde tot și renaște

tot (fig. 11 și 67). Această imagine a fost cu siguranță prima profund îndreptățită să devină expresia simbolică a destinului omenesc: în zorii vieții, fiul se desparte cu durere de mamă și de sânul familiei, spre a-și croi prin luptă drumul spre înălțimea ce îi este menită; i se pare adesea că dușmanul cel mai cumplit se află în fața sa, când, de fapt, îl poartă în sine însuși: este acel dor primejdios de a cădea în propriu-i abis, de a se îneca în propriu-i izvor, de a fi tras în jos în tărâmul Mumelor. Viața lui este o luptă permanentă ca să nu fie distrus, o eliberare violentă și trecătoare din noaptea ce stă continuu la pândă. Această moarte nu este un dușman din afară, ci o năzuință lăuntrică proprie după calmul și liniștea adâncă a unei stări știute a nonexistenței, după somnul clarvăzător în marea devenirii și a pierii. Chiar și în aspirația sa supremă la armonie și echilibru, la adâncire filosofică și „emoție" artistică, el caută moartea, imobilitatea, împlinirea și liniștea. Dacă zăbovește, aidoma lui Pirithous, prea mult în acest lăcaș al liniștii și păcii, atunci îl cuprinde o încremenire și se prea poate ca veninul șarpelui să-l fi paralizat pentru totdeauna. Dacă e să trăiască, atunci trebuie să lupte și să-și jertfească dorul spre ceea ce se află înapoia lui, pentru a atinge culmea ce este proprie lui. Iar dacă a ajuns în punctul de apogeu al amiezii, atunci trebuie să-și jertfească și dragostea pentru propriu-i apogeu, căci pentru el nu mai există zăbavă. Și soarele își jertfește forța supremă, grăbindu-se către roadele toamnei, care sunt semințe ale renașterii. Cursul firesc al vieții cere mai întâi de la omul tânăr sacrificarea copilăriei lui și a dependenței lui copilărești de părinții biologici, ca să nu rămână unit de aceștia prin legătura, păgubitoare pentru trup și suflet, a incestului inconștient. Această tendință regresivă este combătută de marile sisteme psihoterapeutice, care ne par nouă religiile, începând cu stadiile cele mai primitive. Prin separarea de crepusculul copilăriei se tinde spre o conștiință autonomă. Soarele se desprinde din negurii orizontului și atinge claritatea netulburată a poziției la amiază.[102] Dacă a atins acest țel, atunci soarele coboară din nou, spre a se apropia de noapte. Acest lucru se manifestă în

[102] Cf. μεσουράνισμα ἡλίου: poziția soarelui la amiază ca simbol al iluminării mistului, la Zosimos (Berthelot, *Alch. grecs*, III, v^{bis}, p. 118).

ceva ce am putea exprima în mod alegoric printr-o infiltrare treptată a apei vieții. Ar trebui deci să ne aplecăm tot mai mult, pentru a ajunge din nou la izvor. Când ne simțim însă ajunși pe culme, nu facem cu plăcere așa ceva. Dezvoltăm o rezistență față de tendința coborârii, mai cu seamă dacă simțim că ceva din noi înșine ar dori să dea curs acestei mișcări, căci îndărătul dorinței noastre nu intuim, pe bună dreptate, nimic bun, ci lucruri obscure, reprobabile și amenințătoare. Simțim o alunecare și începem să luptăm cu această tendință și să ne apărăm împotriva întunecatului flux al inconștientului care ne asaltează și împotriva ademenirii lui spre regresiune, care se învăluie, înșelător, în idealuri, principii și convingeri sacre. Dacă vrem să ne afirmăm pe culmea pe care am atins-o, trebuie să ne străduim continuu să ne menținem conștiința și poziția. Vom face însă experiența că această luptă demnă de laudă și aparent indispensabilă duce odată cu trecerea anilor la o secătuire și o anchilozare interioară. Convingerile devin niște plăci monotone, idealurile, niște obiceiuri rigide, iar entuziasmul, un gest automat. Izvorul apei vii secătuiește. Dacă noi înșine nu remarcăm asta, o face desigur anturajul, ceea ce este dureros. Dacă îndrăznim odată să privim spre interior, eventual în asociere cu un avânt energic pe care îl manifestăm spre o rară franchețe măcar cu noi înșine, atunci putem să ne facem o idee despre necesități, doruri, temeri, vicisitudini și obscurități. Mintea noastră tinde să se îndepărteze de ele, dar viața ar dori să se reverse într-acolo. Poate că destinul nostru e cel care ne apără de toate acestea, căci avem menirea să devenim pilonul rezistent, de neurnit, al unei clădiri. Însă δαίμον ne face să ne prăbușim și să devenim trădătorii idealurilor noastre de până atunci și ai celor mai ferme convingeri ale noastre, ba ne face chiar să ne trădăm pe noi înșine, așa cum credeam noi că ne cunoaștem a fi. Asta înseamnă efectiv o catastrofă, căci nu este un sacrificiu voit. Însă, dacă sacrificiul este făcut voluntar, atunci lucrurile stau altfel. Atunci el nu înseamnă răsturnare, „reconsiderarea tuturor valorilor", distrugerea a tot ce a fost cândva sfânt, ci transformare și conservare. Tot ce-i tânăr îmbătrânește odată, tot ce-i frumos se veștejește, tot ce-i cald se răcește, tot ce-i strălucitor se stinge și orice adevăr devine banal

și plat. Căci toate aceste lucruri au căpătat odată formă și toate formele sunt supuse influenței timpului; ele îmbătrânesc, se îmbolnăvesc, decad — dacă nu se transformă. Ele se pot transforma, căci scânteia nevăzută care le zămislise odinioară este capabilă să creeze la infinit, datorită forței ei eterne. Nimeni nu trebuie să tăgăduiască pericolul coborârii, dar ea poate fi făcută cu îndrăzneală. Noi nu trebuie să avem această cutezanță, dar este cert că cineva tot va îndrăzni. Cel care trebuie să coboare e bine s-o facă cu ochii deschiși. Atunci este o jertfă care frânge însăși judecata zeilor. Orice coborâre e urmată de o ascensiune. Formele pe cale de dispariție sunt modelate din nou, iar un adevăr este valabil pe termen lung numai atunci când se transformă și când depune din nou mărturie în imagini noi, în limbi noi, ca un vin nou care este pus în burdufuri noi.

554 *The Song of Hiawatha* conține un material foarte adecvat pentru a pune în mișcare bogăția posibilităților arhetipale de simbol pe care le găzduiește mintea omenească și pentru a incita la modelarea lor. Însă produsele conțin permanent aceleași probleme omenești, care se ridică tot mereu, învești mântate cu învelișuri simbolice noi, din lumea de umbre a inconștientului.

555 Figura lui Chiwantopel îi amintește domnișoarei Miller de un alt erou care și-a făcut apariția pe scenă sub forma lui Siegfried al lui Wagner. Chiwantopel exclamă în monologul său: „Nu există … niciuna care să mă înțeleagă, niciuna care să-mi fie asemănătoare sau care să aibă un suflet pereche sufletului meu.“ Domnișoara Miller spune că tonul afectiv al acestui pasaj ar prezenta cea mai mare analogie cu sentimentele pe care le nutrește Siegfried pentru Brünhilde. Această analogie ne determină să aruncăm o privire asupra relației dintre Siegfried și Brünhilde la Wagner. Se știe că Brünhilde, walkiria, favorizează nașterea lui Siegfried, care provine din incestul frate–soră. În timp ce Sieglinde este mama omenească, Brünhilde joacă rolul mamei simbolice, al „mamei spirituale“ (imago-ul mamei), însă nu prigonind, așa cum face Hera cu Heracle, ci sărind în ajutor. Păcatul incestului, la care devine complice prin ajutorul pe care-l acordă, constituie motivul pentru care Wotan o repudiază. Nașterea lui Siegfried din sora-soție îl caracterizează

ca Horus, ca soarele renăscut, o reîncarnare a zeului solar aflat în proces de îmbătrânire. Naşterea tânărului soare, a omului-zeu, se produce, ce-i drept, din oameni, dar aceştia sunt doar purtătorii simbolurilor cosmice. Astfel, naşterea este ocrotită de mama spirituală; ea o trimite pe Sieglinde cu copilul în pântece[103] în „călătoria, noaptea, pe mare", spre răsărit:

> Grăbeşte-te dară departe…
> Îndreptându-te spre răsărit!…
> În pântecele-ţi ocrotitor
> Tu porţi, o! femeie,
> Pe cel mai sublim erou al lumii![104]

Motivul îmbucătăţirii se regăseşte în sabia îmbucătăţită a lui 556
Siegmund, care este păstrată pentru Siegfried. Din îmbucătăţire se recompune viaţa. (Miracolul Medeei.) Aşa cum un fierar îmbină bucăţile între ele, aşa este recompus şi mortul îmbucătăţit. (Această metaforă o găsim şi în *Timaios* al lui Platon: părţile universului sunt îmbinate între ele cu piroane.) În *Rigveda* 10, 72, creatorul lumii Brahmanaspati este fierar:

> Brahmanaspati a sudat la un loc
> Această lume ca simplu fierar.[105]

Sabia are semnificaţia forţei soarelui, drept care din gura lui 557
Cristos din *Apocalipsă* iese o sabie (fig. 19), şi anume focul cel zămislitor, cuvântul sau logosul creator. În *Rigveda*, Brahmanaspati este cuvântul de rugăciune[106], căruia i se atribuie o semnificaţie preistorică, creatoare. *Rigveda* 10, 31:

[103] Cf. fuga Mariei în Egipt, urmărirea lui Leto etc.
[104] *Die Walküre*, rd. 1782 şi urm., 1792 şi urm. [Aceste citatele din *Die Walküre* sunt traduse literal ca şi celelalte care vor proveni din aceeaşi sursă. *N.t.*]
[105] Deussen, *Geschichte der Philosophie* I, p. 145.
[106] *Loc. cit.*, p. 139.

Și această rugăciune a cântărețului, ieșind amplă din sine,
Deveni o vacă aflându-se acolo încă dinaintea lumii.
Locuind împreună în acest pântece divin,
Zeii sunt niște pupili ce au parte de aceeași îngrijire.[107]

558 Logosul devine vacă, adică mamă, care este grea cu zeii ce-i poartă în sine. Transformarea logosului în mamă nu are nimic miraculos în sine, căci, pe de o parte, în *Faptele lui Toma*, Sfântul Duh este invocat ca mamă; iar pe de alta, imago-ul matern este cel care constituie pentru erou cea mai mare primejdie, dar tocmai de aceea și singurul izvor al faptelor și al ascensiunii sale. Ascensiunea sa înseamnă o reînnoire a luminii și astfel o renaștere a conștiinței din întunecime, adică din regresia în inconștient.

559 Motivul prigonirii nu este legat aici de mamă, ci de Wotan, corespunzător legendei lui Linos și altora, în care, de asemenea, prigonitor este tatăl. Wotan este tatăl lui Brünhilde. Ea se află într-o relație specială cu el. Brünhilde îi spune lui Wotan:

Vorbești după voința lui Wotan,
Tu-mi spui ce vrei.
Cine-s eu,
De nu aș fi voința ta?

Wotan:

Cu mine doar mă sfătuiesc,
Cu tine eu vorbesc…[108]

560 Brünhilde este un fel de parte clivată din Wotan, o personalitate parțială a acestuia, așa cum este și Pallas-Atena din Zeus. E un fel de mesager sau de putere executivă a lui Wotan, corespunde deci unui înger al lui Iahve sau al Dumnezeului creștin, „ochiului lui Ahura"

[107] *Loc. cit.*, p. 140.
[108] *Die Walküre*, rd. 900–903 și 907–908.

sau lui Vohumano, bunul gând divin în persană, corespunde lui Nabu (cuvânt fatal) la babilonieni sau mesagerului zeilor Hermes, care a devenit, din punct de vedere filosofic, raţiunea lumii şi logos. La asirieni, rolul de logos îi revine lui Gibil, zeul focului. În ciuda existenţei modelului grecesc reprezentat de Pallas-Atena, tot este ciudat că Wagner pune puterea executivă a unui zeu atât de războinic precum Wotan în mâna unei fiinţe feminine. O figură foarte similară este cea a lui Kore din *Faptele lui Toma*, pe care apostolul Toma astfel o cântă:

> Fata este a luminii fiică,
> Pe ea pogoară a regilor semeaţă strălucire…
>
> La al ei căpătâi tronează regele
> Şi-i hrăneşte pe cei ce locuiesc sub el, cu bucatele sale divine.
> Adevăr sălăşluieşte pe al ei creştet…
>
> Limba ei se aseamănă draperiei de la uşă,
> Care este trasă deoparte pentru cei ce păşesc înăuntru.
> Aidoma unor trepte i se înalţă ceafa,
> Creată a fost de primul constructor măiastru al lumii.
> Mâinile ei indică vestitor spre corul fericiţilor eoni,
> Iar degetele ei arată spre porţile cetăţii.[109]

Această fată este, conform *Faptelor lui Toma*, „mama înţelep- 561
ciunii“. Invers, şi Sfântul Duh este venerat într-o rugăciune euharistică din *Faptele lui Toma*, ca făptură feminină:

> Vino, tu, cunoscătoare a secretelor celui ales;
> Vino, tu ce iei parte la toate bătăliile nobilului luptător;…
>
> Vino, linişte (tăcere),
> Care revelezi faptele măreţe în întreaga lor grandoare;

[109] Hennecke [ed.], *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 260.

Vino, tu care dezvălui cele ascunse
Și secretele le divulgi;
Vino, porumbel sfânt,
Care băieților gemeni le dai naștere;
Vino, mamă ascunsă…[110]

562 Această sărbătoare euharistică are loc într-un moment caracteristic, și anume imediat după ce Toma a eliberat o „femeie frumoasă" de un „demon desfrânat", care o chinuise ani de-a rândul. Acest lucru nu este întâmplător, căci imnul are semnificația terapeutică a transformării unei obsesii sexuale în recunoașterea trăsăturilor pozitive ale spiritului feminin.

563 Cu *Faptele lui Toma* concordă opinia ofită că Sfântul Spirit este „primul cuvânt", „mama a tot ce-i viu", și ideea valentiniană că el este „cuvântul mamei de sus". Din acest material reiese că Brünhilde wagneriană este una dintre numeroasele figuri de anima atribuite zeităților masculine, care reprezintă toate, în general, o parte clivată din psihicul masculin, clivare ce tinde spre o existență separată obsedantă. Tendința spre autonomie face ca anima să anticipeze ideile și deciziile conștiinței masculine, așa încât aceasta este mereu confruntată cu situații pe care nu le-a căutat și, aparent, nici nu le-a provocat. În această situație se află Wotan, ca orice erou masculin care nu este conștient de propria-i feminitate intrigantă.

564 Aceasta este imaginea care plutește în fața ochilor lui Wagner:

Lamentația lui Wotan:

Niciuna nu-mi cunoștea cugetul lăuntric
Așa ca ea;
Niciuna nu știa sursa voinței mele
Așa ca ea;
Ea însăși era
Pântecul ce-mi crea dorința;

[110] *Loc. cit.*, p. 270.

Iar acum ea a frânt totuși
Legătura cea ferice![111]

Păcatul lui Brünhilde este favorizarea lui Siegmund. Îndărătul 565
acestui fapt zace însă incestul; acesta este proiectat asupra perechii frate–soră Siegmund și Sieglinde. În mod simbolic, Wotan, tatăl, este însă cel care a pătruns în fiica creată de el, pentru a se întineri. Acest fapt arhaic se prezintă aici oarecum voalat. Dar în legenda despre „Entkrist" el este afirmat deschis de diavol, ca tată al Anticristului. Wotan este revoltat pe bună dreptate pe Brünhilde, căci ea a jucat rolul lui Isis și i-a luat bătrânului, prin nașterea fiului, puterea din mâini. Primul asalt al sfârșitului, sub forma fiului, Siegmund, a fost parat de Wotan, rupându-i lui Siegmund sabia, numai că acesta din urmă se ridică din nou în nepot. La această fatalitate inevitabilă își aduce contribuția întotdeauna femeia, care este vestitoarea cugetului său ascuns; de aici, mânia neputincioasă a lui Wotan care nu este capabil să-și admită propria natură contradictorie.

Sieglinde moare la nașterea lui Siegfried, așa cum se cuvine. 566
Mama adoptivă[112] nu este însă o femeie, ci un zeu htonian, un pitic schilod care aparține acelui neam ce renunță la dragoste.[113] Zeul infernului la egipteni, umbra diformă a lui Osiris (care celebrează

[111] *Die Walküre*, rd. 1867–1874.

[112] La Grimm este menționată legenda că Siegfried a fost alăptat de o ciută.

[113] Cf. Grimm, *Deutsche Mythologie* I, pp. 314 și urm. Mime sau Mîmir este o făptură uriașă de o mare înțelepciune, un „zeu vechi al naturii", care apare în relație cu diferite zeități. Legendele mai târzii fac din el un spirit al pădurii și un fierar ingenios. Așa cum Wotan caută sfat la femeia cea înțeleaptă, așa se duce Odin la fântâna lui Mîmir în care zac ascunse înțelepciunea și spiritul inteligent. El tânjește acolo după o băutură (băutura nemuririi), însă nu o capătă până ce nu-i aduce fântânii jertfă ochiul său. Fântâna lui Mîmir ne sugerează fără echivoc imago-ul matern. În Mîmir și fântâna lui se condensează mama și embrionul (pitic, soare subpământesc, Harpocrate); el este, totodată, ca mamă, izvorul înțelepciunii și al artei. Așa cum Bes, piticul și educatorul, este asociat zeiței-mamă egiptene, așa este Mîmir izvorului matern. În drama lui Barlach *Der tote Tag*, mama demonică are un spirit al casei, pe „Steißbart", un însoțitor cât un pitic, așa ca Bes. Aceste personaje sunt figuri mitologice ale lui animus. Referitor la animus, vezi [Jung,] *Relațiile dintre Eu și inconștient*, par. 328 și urm. [vezi *ed. rom. cit.*, *N.t.*].

o înviere cam tristă în Harpocrate), este cel ce-l educă pe Horus care trebuie să răzbune moartea tatălui său.

567 Între timp, Brünhilde își doarme somnul vrăjit pe muntele pe care a adâncit-o în somn[114] Wotan cu ajutorul ghimpelui somnului (*Edda*), înconjurată de flăcările focului lui Wotan, care apără de orice pătrundere și totuși reprezintă în același timp tocmai acea dorință arzătoare a eroului de a-și atinge țelul interzis.[115] Mime devine însă dușmanul lui Siegfried și îi dorește moartea prin Fafner. Aici se revelează natura dinamică a lui Mime: el este un reprezentant masculin al teribilei mame, care-i pune fiului ei șarpele veninos în drum.[116] Dorul lui Siegfried de imago-ul matern îl mână departe de Mime.

Siegfried:

Să plece coșmarul!
Să nu-l mai văd…
Dar oare cum arăta mama mea?
Nici nu-mi pot imagina măcar! —
Ochii ei ce licăreau luminoși
Străluceau desigur
Ca cei de ciută.[117]

[114] Și la celebrarea homerică a hieros gamos-ului asistă somnul vrăjit.

[115] Cf. cuvintele lui Siegfried [rd. 2641–2650]:
Prin foc arzător/ am ajuns la tine;/nici zale, nici scut/ nu mi-au ascuns trupul:
văpaia mi-a irupt/ în piept;/ sângele-mi clocotește/ într-o ardoare înflăcărată;/
un foc mistuitor/ mi s-a aprins.

[116] Balaurul din peșteră este teribila mamă (fig. 108). În legenda germană, fecioara ce trebuie eliberată apare adesea ca șarpe sau balaur și trebuie sărutată în această înfățișare; în urma acestui fapt, balaurul se transformă într-o femeie frumoasă. Anumitor femei înțelepte [„weise Frauen" înseamnă și moașe, *N.t.*] li se anexează o coadă de pește sau de șarpe. În „Muntele de aur", o fiică de rege fusese schimbată în șarpe printr-o vrajă. În Oselberg de lângă Dinkelsbühl bântuie un șarpe cu cap de femeie și cu un mănunchi de chei la gât (Grimm, *loc. cit*. II, pp. 809 și urm.).

[117] *Siegfried*, rd. 1462–1470.

Siegfried vrea să se despartă de „coșmarul“ care i-a fost „mamă“ 568
în trecut și își dibuiește drumul înainte cu dorul care este menit celeilalte mame. Și pentru el natura capătă o semnificație maternă ascunsă („ciută“); și el descoperă în sunetele naturii o bănuială a glasului mamei și a limbajului matern:

Siegfried:

> Tu, pasăre gingașă!
> Pe tine niciodată nu te-am auzit;
> Aici în pădure îți este căminul? —
> De aș înțelege dulcele-i bâiguit!
> Sigur îmi spune ceva —
> Oare… despre draga-mi mamă?[118]

Prin dialogul său cu pasărea, Siegfried îl atrage însă pe Fafner 569
afară din peșteră. Dorul său de imago-ul matern l-a expus în mod neașteptat pericolului de a privi înapoi spre copilărie și spre mama omenească, iar drept urmare, aceasta se preschimbă pe loc în balaurul care amenință cu moartea. El ademenește astfel să iasă la iveală aspectul rău al inconștientului, și anume natura sa devoratoare (fig. 69 și 70), personificată prin spaima pădurii care bântuie în grote. Fafner păzește comoara; în grota lui se află tezaurul, care este izvorul vieții și al forței. Aparent, mama posedă libidoul fiului (ea apără cu invidie această comoară), și așa este și în realitate, și anume atât timp cât fiul nu este conștient de sine însuși.[119] Tradus în limbaj psihologic, înseamnă: în imagoul mamei, adică în inconștient, zace ascunsă „comoara greu de atins“. Prin acest simbol este sugerată o taină a vieții, despre care mitologia ne vorbește în simboluri fără număr. Dacă astfel de simboluri apar în vise individuale, atunci se poate constata că ele se referă la ceva ca un centru al personalității totale, și anume al totalității psihice, care este alcătuită din conștient și

[118] *Loc. cit.*, rd. 1482–1487.
[119] Se poate citi despre această problemă la Barlach (*loc. cit.*), care ne oferă o zugrăvire excelentă a complexului matern.

inconștient. Trebuie să-mi trimit în acest sens cititorul la scrierile mele mai târzii, în care simbolul Sinelui este tratat în detaliu.[120] Legenda lui Siegfried a zugrăvit pe larg câștigul acestei bătălii cu Fafner: după *Edda*, Sigurd mănâncă inima lui Fafner[121], lăcașul vieții lui. El câștigă gluga fermecată, prin a cărei vrajă Alberich s-a transformat în șarpe. Asta ne trimite la motivul lepădării pielii, la întinerire. O glugă care promite fericirea este și căița, placenta pe care unii nou-născuți o au pe cap („născut cu căiță", cu noroc). În afară de aceasta, Siegfried bea sângele de dragon, iar ca urmare va înțelege limbajul păsărilor, ajungând astfel într-o relație aparte cu natura, de pe o poziție ce domină prin cunoaștere.

570 *Hort* (comoară, tezaur) este un cuvânt din vechea germană de sus, însemnând „comoară adunată și păzită", got. *huzd*, nord. vechi *hodd*, germ. *hozda*, din pregerm. *kuzdho* — pentru *kudtho* — cele ascunse. Kluge[122] asociază cu el: gr. κεύθω, ἔκυθον = a păstra, a adăposti, a ascunde, tot așa *Hütte* [colibă] (*Hut* [pălărie], *hüten* [a păzi], engl. *hide* [a ascunde]), rădăcina germ. *hud* din indogerm. *kuth* (îndoielnic referitor la κεύθω, și κύσθος, cavitate, organ genital feminin). Și Prellwitz[123] asociază got. *huzd*, anglosax. *hyde*, engl. *hide* și *Hort* cu κεύθω. Withley Stokes[124] asociază engl. *hide*, anglosax. *hydan*, germ. modernă *Hütte*, lat. *cûdo* = coif, sanscr. *kuhara* (peșteră?) cu celt. veche *koudo* = tăinuire, ascundere, lat. *occultatio*. În acest context trebuie menționat și ceea ce relatează Pausanias:

Exista în Atena „un spațiu sacru [un temenos] al Geei, numit Olympia. Aici pământul este crăpat de lățimea unui cot; se istorisește că după potopul

[120] [Jung,] *Tipuri psihologice, Psihologie și alchimie, Aion*; Wilhelm și Jung, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*.

[121] *Edda* I, p 124.

[122] *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, s.v. „Hort".

[123] *Griechische Etymologie*, s.v. κεύθω, p. 219.

[124] *Urkeltischer Sprachschatz*. Fick, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen* II, p. 89.

din vremea lui Deucalion, aici s-ar fi scurs apele; iar ei aruncă în fiecare an în crăpătură făină de grâu frământată cu miere."[125]

Am văzut deja că la *arrhetophoria* erau aruncate produse de 571
panificație sub formă de șerpi și de falusuri într-o râpă în pământ. Am menționat aceasta în legătură cu ceremoniile pentru fertilizarea pământului. Potopul aducător de moarte s-a scurs, în mod semnificativ, în crăpătura din pământ, deci din nou în mamă, căci din mamă a venit odinioară marea moarte generală. Potopul este simpla replică a apei născătoare, ce însuflețește totul: Ὠκεανοῦ, ὅρ περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται (a oceanului, care este principul genezei a tot ce există).[126] Îi jertfim mamei prăjitura de miere, pentru ca să ne cruțe de moarte. Și la Roma se azvârlea în fiecare an un sacrificiu bănesc în Lacus Curtius, în fosta râpă, care putea fi închisă numai prin moartea sacrificială a lui Curtius. Acesta a fost eroul care s-a dus în Infern pentru a învinge pericolul ce amenința din gura hăului statul roman. În Amphiaraion din Oropos, cei vindecați prin incubația în templu își aruncau donația lor în bani în izvorul sacru, despre care Pausanias spune:

> Dar dacă cineva este tămăduit de boală printr-o prezicere a oracolului, atunci obiceiul este să se arunce în izvor o monedă de argint sau de aur; căci se spune că de aici s-ar fi înălțat Amphiaraos ca zeu.[127]

Se pare că acest izvor din Oropos este și locul de *catabasis* al lui 572
Amphiaraos. În Antichitate existau mai multe locuri de intrare în Hades. De pildă, la Eleusis era o prăpastie, prin care Aidoneus a urcat și a coborât când a răpit-o pe Kore. Existau râpe stâncoase, prin care sufletele se puteau înălța în lumea de sus. În spatele templului Htoniei la Hermione se afla o zonă sacră a lui Pluton, cu o văgăună prin care Heracle îl adusese sus pe Cerber, acolo exista și

[125] Pausanias, I, *loc. cit.*, 18, 7, p. 42.
[126] *Iliada*, XIV, p. 246.
[127] *Loc. cit.*, I, 34, 4, p. 82.

un lac „acherontic".[128] Această văgăună este deci intrarea spre lăcașul în care este înfrântă moartea. Râpa de lângă Aeropag, la Atena, era considerată sediul subpământenilor.[129] Un obicei grecesc vechi ne indică niște reprezentări similare[130]: fetele erau trimise pentru proba de virginitate într-o peșteră, în care bântuia un șarpe veninos. Dacă le mușca șarpele, era semn că nu mai erau virgine. Același motiv îl regăsim în legenda romană a lui Silvestru care provine de la sfârșitul veacului al V-lea:

Erat draco immanissimus, in monte Tarpeio in quo est Capitolium collocatum. Ad hunc draconem per CCCLXV gradus, quasi ad infernum, magi cum virginibus sacrilegis descendebant semel in mense cum sacrificiis et lustris ex quibus esca poterat tanto draconi inferri. Hic draco subito ex improviso ascendebat et licet non egrederetur vicinos tamen aeres flatu suo vitiabat. Ex quo mortalitas hominum et maxime luctus de morte veniebat infantum. Sanctus itaque Silvester, cum haberet cum paganis pro defensione veritatis conflictum, ad hoc venit ut dicerent ei pagani „Silvester descende ad draconem et fac eum in nomine Dei tui vel uno anno ab interfectione generis humani cessare"…[131]

573 Sfântul Petru i-a apărut lui Silvestru în vis și l-a sfătuit să închidă această poartă a Infernului, după modelul apocaliptic, cu lanțuri:

[128] Rohde, *Psyche* I, p. 214.
[129] *Loc. cit*.
[130] Maehly, *Die Schlange im Mythus und Kultus der klassischen Völker*, p. 13.
[131] „Exista un balaur uriaș pe Stânca Tarpeiană pe care se află Capitoliul. La acest balaur coborau o dată pe lună, ca în Infern, pe 365 de trepte magicieni cu fecioare nelegiuite, cu jertfe în daruri și sacrificii de căință, din care marele balaur își putea lua hrana. Pe neașteptate, acest balaur urca brusc și, deși nu ieșea, împuțea totuși aerul din jur cu suflarea sa, urmarea fiind moartea oamenilor și marea suferință a morții unui copil. Când sfântul Silvestru a avut din această cauză un conflict cu păgânii pentru apărarea adevărului, s-a ajuns ca păgânii să-i spună: «Silvestru, coboară la balaur și fă-l să înceteze, în numele Dumnezeului tău, chiar dacă doar pentru un an, cu această moarte de oameni.»" (Duchesne, *Liber Pontificalis*, I, p. CIX, citat în: Cumont, *Textes et monuments* I, p. 351.)

Și am văzut un înger, pogorându-se din cer, având cheia adâncului și un lanț mare în mâna lui. Și a prins pe balaur, șarpele cel vechi, care este diavolul și satana, și l-a legat pe mii de ani. Și l-a aruncat în adânc și l-a închis și a pecetluit deasupra lui…[132]

Autorul anonim al unei scrieri numite *De promissionibus*[133] menționează la începutul secolului al V-lea următoarea legendă foarte asemănătoare: 574

Apud urbem Romam specus quidam fuit in quo draco mirae magnitudinis mechanica arte formatus, gladium ore gestans[134], oculis rutilantibus gemmis[135], metuendus ac terribilis apparebat. Huic annuae devotae virgines floribus exornatae, eo modo in sacrificio dabantur, quatenus inscias munera deferentes gradum scalae, quo certe ille arte diaboli draco pendebat, contengentes impetus venientis gladii perimeret, ut sanguinem funderet innocentem. Et hunc quidam monachus, bene ob meritum cognitus Stiliconi tunc patricio, eo modo subvertit. Baculo, manu, singulos gradus palpandos inspiciens, statim ut illum tangens fraudem diabolicam repperit, eo transgresso descendens, draconem scidit, misitque in partes; ostendens et hic deos non esse qui manu fiunt.[136]

[132] *Apoc*. 20, 1 și urm.

[133] Citat în: Cumont, *loc. cit*.

[134] Cf. aici *Apoc*. 20, 3. Același motiv al balaurului înarmat care înjunghie femeile îl întâlnim și într-un mit al tribului oysterbai din ținutul Vandiemen: „Un calcan țepos se afla în caverna unei stânci, un calcan țepos mare! Calcanul țepos era mare, avea o lance foarte lungă. Din gaura sa, el pândea femeile, le vedea cum se scufundă în apă; le străpungea cu o suliță, le omora, le lua de acolo. Un timp nu mai puteau fi văzute.“ — Monstrul era ucis după aceea de cei doi eroi. Ei făceau foc și reînviau femeile (Frobenius, *loc. cit*., p. 77).

[135] Ochii Fiului Omului sunt „ca para focului“ (*Apoc*. 1, 14).

[136] „În apropierea orașului Roma se afla o peșteră în care putea fi văzut un balaur imens, un mecanism iscusit, care purta o sabie în bot și avea ca ochi nestemate ce aruncau scântei roșii — înspăimântător și teribil. Acolo erau trimise an de an fecioare pioase, împodobite cu flori, ca jertfe, și anume în felul următor: în timp ce-și duceau darurile jos, ele atingeau fără să știe treapta scării de care era prins acest mecanism diabolic de balaur, iar lovitura sabiei care ieșea brusc le străpungea, așa încât sângele lor nevinovat era vărsat. Un călugăr care îi era cunoscut pe-atunci patricianului Stilico datorită meritelor sale a distrus acest

575 Eroul care se luptă cu balaurul are multe în comun cu acesta, respectiv preia anumite particularități de la el, cum ar fi invulnerabilitatea, ochii de șarpe etc. Balaur și om pot fi o pereche de frați, așa cum însuși Hristos se identifică cu șarpele — *similia similibus* — înălțat în pustie (*Ioan* 3, 14). Ca șarpe trebuie el „înălțat" pe cruce, așadar ca om, care nu poate să gândească și să dorească decât lucruri omenești și de aceea poate doar, privind înapoi, să tindă tot mereu spre copilărie și mamă, chiar de-ar fi ca, privind îndărăt în trecutul lui, să moară. Această formulare nu trebuie să însemne mai mult decât o interpretare psihologică a simbolului crucificării, care trebuie să fie, grație efectului său ce se întinde peste milenii, o idee ce atinge cumva esența sufletului omenesc. Dacă nu ar fi așa, acest simbol ar fi pierit de mult. Fac aici abstracție de punctul de vedere teologic, ca de altfel și în toate celelalte locuri ale acestei cărți în care mă îndeletnicesc cu psihologia figurilor religioase. Aș dori să stabilesc acest lucru în mod categoric, căci îmi dau seama că metoda mea comparativă asociază adesea figuri care ar putea fi doar cu greu comparate dintr-un alt punct de vedere. Îmi este clar prin urmare că un profan pe tărâm psihologic se poate scandaliza la astfel de comparații. În schimb, cel care s-a ocupat mult de fenomenele inconștientului știe cu ce iraționalism amețitor, cu ce lipsă de tact și cu ce ticăloșie șocantă ignoră „spiritul" inconștient conceptele logice și valorile morale. Inconștientul nu ascultă, după cum se pare, de aceleași legi de care ascultă conștiința și, de n-ar fi așa, nici nu i-ar reveni o funcție compensatoare.

576 Din perspectivă psihologică, eroul Hristos înseamnă și Dumnezeu-om Sinele; el reprezintă proiecția celui mai important dintre arhetipuri (fig. 114). Acestuia îi revine, funcțional, semnificația unui stăpân al lumii interioare, adică al inconștientului colectiv.[137] Sinele ca simbol al totalității este o *coincidentia oppositorum*, conține deci

balaur. A pipăit precaut cu un băț și cu mâna fiecare treaptă în parte, a descoperit curând prin atingere înșelăciunea diavolească, a coborât sărind peste treapta respectivă, a despicat balaurul și l-a făcut bucăți. Așa a demonstrat că cei care erau făcuți de mână omenească nu sunt zei autentici."

137 Cf. [Jung,] *Despre psihologia meditației orientale* [par. 943 și urm.].

Fig. 103 Viziunea lui Iezechiel. Biblia lui Manerius. Manuscris latin, Paris.

lumină și întuneric deopotrivă (fig. 103; fig. 112). În figura lui Hristos s-au separat contrariile unite în arhetip, pe de o parte în luminosul Fiu al lui Dumnezeu, pe de alta în diavol. Unitatea originară a contrariilor mai poate fi recunoscută în unitatea inițială a lui Satan cu Iahve. Hristos și balaurul Anticristului sunt foarte apropiați în istoria apariției lor și a semnificației lor cosmice.[138] Legenda balaurului care se ascunde în mitul lui Anticrist ține de viața eroului[139] și este de aceea nemuritoare. În niciuna dintre

[138] Cf. Bousset, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche*.

[139] Cât de mult este Hristos eroul arhetipal ne arată, de exemplu, opinia lui Chiril din Ierusalim (m. 386), după care trupul lui Hristos era o momeală pentru diavol, pe care acesta a înghițit-o, însă a trebuit să o verse din nou afară, din cauză că era nedigerabilă, așa ca balena pe Iona.

formele mai recente de mit perechile de contrarii nu sunt atât de palpabil de apropiate ca în Hristos și Anticrist. (Trimit la zugrăvirea admirabilă a acestei probleme în romanul lui Merejkovski *Leonardo da Vinci*.) Faptul că balaurul este numai artificial este o idee raționalistă care ne ajută. Zeii cei neliniștitori sunt astfel banalizați într-un mod eficient. Bolnavii schizofreni se folosesc adesea de acest mecanism în scop apotropaic. Ei zic de multe ori: „Totul este simulat, este artificial" etc. Următorul vis al unui schizofrenic este semnificativ: *Visătorul șade într-o încăpere întunecată cu o singură fereastră, prin care poate vedea cerul. Acolo apar soarele și luna, dar ele sunt confecționate în mod artificial din hârtie uleiată.* Soarele și luna ca echivalentele divine ale arhetipului părinților dețin o forță psihică uriașă, care trebuie slăbită apotropaic, întrucât bolnavul este oricum deja mult prea copleșit de inconștient.

577 Coborârea a 365 de trepte ne face să ne gândim la o cursă a soarelui, deci din nou la peștera morții și a renașterii. Faptul că această peșteră se află într-adevăr în legătură cu mama subpământeană a morții ar putea reieși dintr-o notiță a lui Malalas, instoricul din Antiochia[140]; acesta relatează că Dioclețian i-a consacrat acolo o criptă lui Hecate, la care se ajungea coborând 365 de trepte. Aceste mistere ale peșterii par să fi fost celebrate și la Samotrace. Misterele lui Hecate au înflorit la Roma spre sfârșitul secolului al IV-lea, așa că cele două legende de mai sus s-ar putea referi la cultul ei. Hecate[141] este o adevărată zeiță fantomatică a nopții și a spiritelor, este un coșmar; este reprezentată și călare, iar Hesiod o consideră patroana călăreților. Ea trimite hidoasa fantomă a spaimei, pe Empusa, despre care Aristofan spune că apare învăluită într-o bășică umplută cu sânge. După Libanius, și mama lui Aeschines se numea Empusa, și anume pentru că ea ἐκ σκοτεινῶν τόπων τοῖς παισίν καὶ ταῖς γυναιξὶν ὥρμᾶτο (se năpustea din cotloane întunecate asupra copiilor și a femeilor).[142] Empusa are niște picioare

[140] Citat în: Cumont, *loc. cit.* I, p. 352.
[141] Cf. Roscher, *loc. cit.*, șp. 1891, s.v. „Hekate".
[142] Roscher, *loc. cit.*, șp. 1243, s.v. „Empusa".

Fig. 104 Hecate cea cu trei forme. Roma.

stranii: un picior este făcut din bronz, celălalt din balegă de măgar. În Tralles, Hecate apare lângă Priap, și există și o Hecate Aphrodisias.

Simbolurile ei sunt cheia[143], biciul[144], pumnalul și făclia. Ca mamă a morții este însoțită de câini, a căror semnificație am analizat-o mai sus în detaliu. Ca păzitoare a porții Hadesului, ca zeiță a câinilor cu o formă triplă, ea este, am putea spune, identică cu Cerber. Astfel, Heracle o aduce de fapt, sub forma lui Cerber, în lumea de sus pe zeița înfrântă. Ca „mamă a spiritului", ea trimite nebunia, somnambulismul. Această concepție are o rațiune în măsura în care bolile psihice constau în cea mai mare parte din afecțiuni care corespund unei invazii a inconștientului și unei inundări a conștiinței. În misterele ei, se rupea o vergea, care era numită λευκόφυλλος. Această vergea apără puritatea fecioarelor și îi provoacă nebunie celui care atinge planta. Recunoaștem aici motivul arborelui sacru, care, ca mamă, nu avea voie să fie atins. Numai un smintit ar cuteza așa ceva. Hecate apare ca vampir sau coșmar în forma Empusei sau ca Lamia, ca devoratoare de oameni, dar și în acel chip ceva mai frumos al „miresei din Corint". Ea este mama tuturor vrăjitorilor și a tuturor vrăjitoarelor, zeița păzitoare a Medeei, puterea teribilei mame fiind irezistibilă, deoarece acționează dinspre inconștient. Ea joacă un rol important în sincretismul grecesc: se amestecă cu Artemis, care are și porecla ἑκάτη, „cea care țintește departe" sau „cea care țintește după voința ei"; iar aici recunoaștem iarăși forța ei superioară. Artemis vânează cu câini și, tot așa, Hecate pornește noaptea la vânătoare sălbatică. Numele ei este comun cu Apollo (ἕκατος și ἑκάεργος). Identificarea lui Hecate cu Brimo ca mamă subpământeană este de înțeles, tot așa cu Persefona și Rhea, străvechea mamă a tuturor. Din semnificația maternă devine comprehensibil și amestecul cu Ilithyia, moașa. Hecate este zeița nașterii (κουροτρόφος), cea care înmulțește turmele de vite și zeița căsătoriei. Orfic ea apare chiar în centrul lumii ca Afrodita și Geea, ba chiar în genere ca suflet universal. Pe o gemă[145] poartă pe cap crucea (fig. 105). Stâlpul la

[143] *Faust*, Partea a doua, „Galerie întunecată": Cheia îi revine lui Hecate ca păzitoare a porții Hadesului și ca zeitate psihopompă. Cf. Ianus, Petru și Aion.

[144] Atribut al teribilei mame: Ișstar „a chinuit calul … cu bici, pinteni și cravașă și l-a schingiuit până la moarte" (Jensen, *Gilgamesch-Epos*, p. 18).

[145] *Arch. Zeitung*, 1857, tab. 99, citat în: Roscher, *loc. cit*., s.v. „Hekate", șp. 1909.

Fig. 105 Hecate de la Samotrace. Gemă gnostică.

care criminalii erau supuși unei pedepse corporale se numea ἑκάτη. Ei îi erau închinate (ca Trivia romană) răspântia sau încrucișarea de drumuri sau răscrucea. Iar în locul în care drumurile se despart sau se unesc i se aduceau jertfe de câini; tot acolo erau aruncate și cadavrele celor executați. Jertfa se produce la locul de unire. Acolo unde „se încrucișează" drumurile, unde se pătrund reciproc, exprimând astfel imaginea uniunii contrariilor, acolo este și „mama", care e obiect și chintesență a unirii. Acolo unde „se despart" drumurile, unde există despărțire, detașare, separare, scindare, acolo se găsesc linia de demarcație [*Scheide* — mai are și semnificația de vagin, *N.t.*] și crevasa [*Spalt* — mai înseamnă și deschizătură, crăpătură], semne pentru mamă și totodată chintesența a ceea ce trăim noi în raport cu mama, și anume separare și despărțire. Semnificația unui sacrificiu în acest loc ar fi deci: a câștiga mama în ambele sensuri. Nu este greu de conceput *temenos* al Geei, crăpătura în pământ și izvorul drept acele porți ale morții și vieții[146], „de care cu toții se feresc"[147] și își jertfesc obolul sau πελανοί, în locul trupului, așa cum Heracle l-a potolit pe Cerber cu o prăjitură de miere. Astfel, crevasa de la Delphi și izvorul Kastalia au devenit sediul lui Python

[146] Cf. simbolistica din *Melker Marienlied* (sec. al XII-lea): „Sancta Maria,/ Poartă închisă/ Cuvintele Domnului o deschid…/ Fântână sigilată,/ Grădină zăvorâtă,/ Poartă a Paradisului." Aceeași simbolistică în ton erotic: „Micuță virgină, să merg cu tine/ În grădina ta de trandafiri,/ Acolo unde sunt trandafirașii cei roșii,/ Fini și delicați,/ Și un copac alături,/ Care-și leagănă frunzișul,/ Și o fântână răcoroasă,/ Aflată chiar dedesubt."

[147] *Faust*, Partea întîi, „Noapte" [cf. par. 417 al acestei cărți].

cel htonian, care a fost învins de eroul solar Apollo. Python, instigat de Hera, a urmărit-o pe Leto rămasă gravidă cu Apollo; ea însă și-a născut pe insula până atunci plutitoare Delos („călătoria, noaptea, pe mare") copilul, care l-a răpus mai târziu pe Python. În Hierapolis (Edessa), templul era edificat peste crăpătura pământului în care se scursese potopul, iar la Ierusalim piatra de temelie a templului acoperea marea prăpastie[148], așa cum și bisericile creștine sunt nu rareori construite peste peșteri, grote, izvoare etc. Întâlnim același motiv în grota lui Mithra[149] și în celelalte culte ale cavernelor, până la catacombele creștine, care-și datorează semnificația nu prigonirilor legendare, ci cultului morților.[150] Și îngroparea morților într-un loc sfânt (în „grădina morților", în galeriile mânăstirilor, în cripte etc.) semnifică redarea către mamă, cu speranța învierii care era asociată unei asemenea înmormântări. Balaurul care reprezintă mama cea devoratoare și care stă în cavernă trebuia câștigat înainte prin jertfe de oameni, iar ulterior prin ofrande naturale. De aici, obiceiul atic de a le da morților asupra lor μελιτοῦττα (scil. μᾶζα = prăjitură de miere), pentru a domoli câinele Infernului, monstrul cu trei capete aflat la poarta Hadesului. O înlocuire a ofrandelor naturale pare să fie obolul pentru luntrașul Charon, drept care Rohde îl numește al doilea Cerber, corespunzând zeului egiptean cu cap de șacal, Anubis[151] (fig. 65). Câinele și șarpele Infernului sunt identici. La tragici, Eriniile sunt atât șerpi, cât și câini; monștrii Typhon și Echidna sunt părinții Hydrei, ai dragonului hesperidelor și ai Gorgonei (cf. fig. 39), de asemenea ai câinilor Cerber, Orthros și Scylla.[152] Șerpii și câinii sunt și păzitori ai comorilor. Zeul htonian era desigur un șarpe care sălășluia într-o peșteră și era hrănit cu πελανοί (fig. 106). În Asklepieia de mai târziu, șerpii sacri nu prea mai erau vizibili,

[148] Herzog, *Aus dem Asklepieion von Kos*, pp. 219 și urm.

[149] Un sanctuar al lui Mithra îl constituia, pe cât acest lucru era posibil, o grotă subterană, iar adesea peștera era doar imitată. Este plauzibil ca și criptele creștine să fi avut o semnificație similară (fig. 66).

[150] Cf. Schultze, *Die Katakomben*, pp. 9 și urm.

[151] *Psyche* I, p. 306. Alte dovezi la Herzog, *loc. cit.*, p. 224.

[152] *Loc. cit.*, p. 225.

Fig. 106 Jertfa adusă zeității șarpe.
Basorelief sacru din Sialesi (Eteonos). Beoția.

adică erau eventual prezenți doar în sens figurat.[153] Se mai vedea numai gaura în care șarpele trebuia să locuiască. Acolo se puneau πελανοί (prăjiturile de jertfă), iar mai târziu se arunca obolul. Peștera sfântă din templul de la Kos consta dintr-o groapă dreptunghiulară, peste care era pus un capac de piatră cu o gaură pătrată; această instalație corespunde scopurilor unui *thesaurus:* gaura de șarpe se transformase într-o deschizătură pentru introducerea banilor, într-o „cutie a milei", iar peștera într-un „tezaur". O descoperire din templul lui Asklepios și al Hygieiei din Ptolemais ne arată că această dezvoltare coincide perfect cu descoperirile arheologice:

Este un șarpe din granit încolăcit, cu gâtul înălțat. — În mijlocul încolăcirilor se află o fantă îngustă, tocită de la atâta folosire, doar de mărimea care permite unei monede cu un diametru de cel mult 4 cm să încapă pe-acolo. În părți sunt găuri pentru mânere, cu care să poată fi ridicat obiectul greu, a cărui suprafață de jos este lucrată astfel încât să poată fi pus ca un capac.[154]

[153] Se țineau însă șerpi sacri pentru diferite reprezentații și în alte scopuri.
[154] Herzog, *loc. cit*., pp. 212 și urm.

578 Șarpele stă aici pe *thesaurus* ca paznic al comorii. Teama de pântecele matern al morții a devenit păzitoarea comorii vieții. Faptul că șarpele este în acest context într-adevăr un simbol al morții reiese și din aceea că sufletele răposaților, asemenea zeilor htonieni, apar ca șarpe, ca locuitor al împărăției mamei morții.[155]

579 Această evoluție a simbolului ne arată trecerea semnificației primitive a crăpăturii din pământ ca mamă în semnificația tezaurului și ar putea corespunde de aceea etimologiei lui „Hort" [tezaur, comoară; adăpost, refugiu, *N.t.*], așa cum o propune Kluge. κεύθω care ține de κεῦθος înseamnă pântecele cel mai intim al pământului (Hades), κύσθος pe care i-l asociază are o semnificație similară: cavitate, pântece. Prellwitz nu menționează însă această conexiune. În schimb, Fick[156] asociază germ. nouă de sus *hort*, got. *huzd* cu armen. *kust* (venter), slav. bis. *cista*, ved. *kostha* = pântece, din rădăcina indogerm. *koustho-s* = intestine, pântece, cameră, cămară.[157] Prellvitz asociază lui κύσθος — κύσθις (și κύστη) = vezică urinară, pungă, ind. vechi *kustha-s* = scobitură lombară; apoi κύτος = cavitate, boltire; κυτὶς = lădiță de la κυέω = sunt gravidă. De aici κύτος = cavernă, piele, κύαρ = gaură, κύαθος = pahar, κύλα = adâncitură sub ochi, κῦμα = umflătură, val, undă. Rădăcinile indogerm. aflate la bază sunt[158]: *kevo* = a se umfla, a fi puternic. De aici sus-menționatele κυέω, κύαρ și lat. *cavus* = gol, boltit, cavitate, gaură, *cavea* = cavitate, împrejmuire, colivie, arenă și adunare; *culae* = cavitate, deschizătură, îngrăditură, grajd[159]; *kuéyô* = umflă-te,

[155] Rohde, *loc. cit.*, p. 244.

[156] *Loc. cit.*, p. 28.

[157] În afară de aceasta, lat. *cuturnium = vas quo in sacrificiis vinum fundebatur* [vasul în care era turnat vinul la sacrificii].

[158] Fick, *loc. cit.* I, p. 424.

[159] Cf. curățarea grajdului de către Heracle. Grajdul devine, ca și peștera, un loc al nașterii. Cf. și peștera cu staulul în care s-a născut Cristos. (Vezi Robertson, *Christ und Krishna*.) Și într-o legendă a populației basuto apare nașterea în staul (Frobenius, *loc. cit.*, pp. 105 și urm.). Nașterea în grajd ține de fabula cu animale; de exemplu, povestea despre cum rămâne grea Sara cea infertilă are deja un model egiptean de fabulă cu animale. La Herodot (*Istorii*, III, 28) se spune: „Acest Apis sau Epaphos este un viței al unei vaci care nu mai poate căpăta un făt. Iar egiptenii spun că din cer pogoară asupra vacii o rază și din ea

gerunziul *kueyonts* = umflând; *en-kueyonts* = gravidă; ἐγκυέων = lat. *inciens*, gestantă; compară sanscr. *vi-çvàyan* = umflându-se.[160]

Comoara pe care eroul o scoate din peștera întunecoasă este 580
viața, este el însuși, nou-născut din caverna întunecată a pântecelui matern al inconștientului, în care îl transpusese introversia sau regresia. Astfel, aducătorul indian al focului se numește Matariçvan = cel care se umflă în mamă. Eroul este, ca cel ce este legat de mamă, balaurul — iar ca cel ce renaște din mamă, el este cel care-l învinge pe balaur (fig. 107). El are comun cu șarpele această natură paradoxală. După Filon, el este dintre toate animalele cel mai spiritual, natura sa este cea a focului, rapiditatea sa este imensă. Are o viață lungă, iar odată cu pielea își leapădă și vârsta.[161] În realitate, șarpele este un animal cu sânge rece, inconștient și nerelaționat. El ucide, dar și tămăduiește, este un simbol al demonului rău și totodată al celui bun (Agathodaimon), al diavolului și al lui Hristos. Deja gnosticii îl considerau un reprezentant al trunchiului cerebral și al coloanei vertebrale, ceea ce corespunde cu psihicul lor înclinat preponderent spre reflecție. El este un simbol adecvat al inconștientului, care exprimă prezența sa neașteptată, bruscă, intervenția sa chinuitoare sau periculoasă și efectul său producător de teamă. Înțeles ca psihologem pur, eroul este un act pozitiv, favorabil al inconștientului, în schimb balaurul reprezintă, dimpotrivă, un act negativ și nefavorabil, nu o naștere, ci o îngurgitare, nu o faptă bună constructivă, ci o reținere și distrugere avară (fig. 108; cf. și fig. 69 și 88).

Fiecare extremă psihologică însă conține, în taină, opusul său ori 581
se află altcum într-o relație foarte apropiată și esențială cu acesta.[162] Ba chiar își derivă din acest antagonism dinamica sa aparte. Nu există un obicei consfințit, care să nu se răstoarne la un moment dat în

îi dă naștere lui Apis.“ Apis este soarele, de aici însemnele lui: pe frunte o pată albă, pe spinare desenul unui vultur, pe limbă un gândac.

160 În acest context au fost puse și κῦρος, putere, κῦριος, stăpân, iran. veche *caur*, erou, ind. veche. *çura-s*, puternic, erou. Însă relația este pusă la îndoială, respectiv considerată improbabilă.

161 Maehly, *Die Schlange in Mythologie und Kultus*, p. 7.

162 Un bun exemplu pentru aceasta este teoria lui yang și yin din filosofia chineză clasică.

opusul său și, cu cât o poziție devine mai extremă, cu atât trebuie să ne așteptăm mai mult la enantiodromia ei, schimbarea în contrariul ei. Ce-i mai bun este de cele mai multe ori amenințat de o denaturare diabolică, întrucât a înăbușit cât a putut de mult răul. Această relație specială cu propriul opus se remarcă la urma urmei și în limbaj, ca de pildă în gradele de comparație ale lui bun, mai bun, cel mai bun. „Besser" [mai bun] provine din vechiul cuvânt „baß" = bun. În engleză, „bad" înseamnă, ce-i drept, rău; dar comparativul său ar fi „better" [mai bun]. Ceea ce se întâmplă pretutindeni în limbă se petrece și în mitologie: acolo unde apare „Dumnezeu" într-una dintre versiunile unei povești, în alta se află dracul. Și de câte ori s-a întâmplat în istoria religiilor ca rit, orgie și mister să devină niște digresiuni desfrânate![163] Astfel, un blasfemator și sectant de la începutul secolului al XIX-lea a spus următoarele despre cuminecătură:

În bordelurile lor este comunitatea diavolilor. Tot ce sacrifică ele aici au sacrificat diavolilor și nu lui Dumnezeu; aici au potirul diavolilor și masa diavolilor, aici au supt din capul șerpilor[164], aici s-au hrănit din pâinea nelegiuită și au băut vinul păcatului.

[163] Vezi descrierea orgiilor sectanților ruși în Merejkovski, *Petru cel Mare și fiul său Aleksei*. Cultul orgiastic al lui Anâhita (Anaïtis) s-a păstrat la Ali Allâhiya, „cei ce sting luminile", la Yezîzi și la curzii Dushik, care serbează orgii religioase nocturne ce se sfârșesc cu un haos sexual sălbatic, nelipsind nici amestecurile incestuoase (Spiegel, *Erânische Altertumskunde* II, pp. 64 și urm.). Alte dovezi găsim la Stoll, *Das Geschlechtsleben in der Völkerpsychologie*.

[164] Cf. pentru sărutul șarpelui Grimm, *Deutsche Mythologie* II, pp. 809 și urm. Astfel este salvată o femeie frumoasă. Bolnava lui Spielrein (*loc. cit*., pp. 344 și urm.) spune următoarele: „Vinul este sângele lui Isus… Apa trebuie binecuvântată și este și binecuvântată de el… cel îngropat de viu devine viță-de-vie. Acel vin devine sânge… Apa este infiltrată cu copilărie, pentru că Dumnezeu spune să fiți ca niște copii. Există și o apă spermatică, ce poate fi îmbibată cu sânge. Aceasta este eventual apa lui Isus." Amestecul diferitelor reprezentări este caracteristic. Wiedemann (*loc. cit.*, citat în: Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 101) atestă ideea egipteană că prin suptul la pieptul unei zeițe se suge, odată cu laptele, și nemurirea. Cf. și mitul lui Heracle, în care eroul dobândește nemurirea printr-o singură înghițitură suptă din pieptul Herei.

Fig. 107 Balaurul care se înghite singur.
Lambsprinck, *Figurae et emblemata* (1678).

Unternährer, cum se numește acest tip[165], se visează ca un fel 582
de divinitate erotică; el spune despre sine:

Cu părul negru, agreabil și frumos la vedere, și fiecare te ascultă cu plăcere datorită vorbelor dulci care îți ies din gură; de aceea te iubesc fetele.

[165] *Aus den Schriften des Sektierers Anton Unternährer. Geheimes Reskript der bernischen Regierung an die Pfarr- und Statthalterämter*, 1821. Îi datorez domnului preot dr. O. Pfister cunoașterea acestei scrieri.

583 El continuă:

Voi, smintiților și orbilor, vedeți, Dumnezeu a creat omul după chipul și asemănarea lui, ca bărbățel și femeiușcă, și i-a binecuvântat și le-a spus: să purtați rod și să vă înmulțiți și să umpleți pământul și să vi-l supuneți. Pentru aceasta el a dat membrelor nevoiașe cea mai mare cinste și le-a pus goale în grădină…

Acum frunzele de viță și acoperământul au căzut, pentru că v-ați convertit la stăpân, căci stăpânul este spiritul, și unde este spiritul stăpânului, acolo este libertate[166], acolo se reflectă claritatea stăpânului cu chipul deschis. Asta-i încântător în fața lui Dumnezeu și este slava stăpânului și podoaba Dumnezeului nostru, dacă vă aflați în imaginea lui Dumnezeu și în cinstirea lui, așa cum v-a creat Dumnezeu, goi și fără a vă rușina de voi înșivă.

Cine va putea să le slăvească, așa cum se cuvine, fiilor și fiicelor Dumnezeului celui viu membrele trupului, care sunt date pentru naștere?

În pântecele fiicelor Ierusalimului, acolo este poarta stăpânului, cei drepți vor intra pe acolo în templu, la altar. Iar în pântecele fiilor Dumnezeului celui viu este conducta de apă a părții superioare, aceasta este un tub, aidoma bastonului cu care se măsoară templul și altarul. Iar sub conducta de apă sunt puse pietrele sfinte, ca semn și martor[167] al stăpânului care a luat asupră-i sămânța lui Abraham.

Prin sămânța din cămara maternă, Dumnezeu creează cu mâna sa un om, după chipul și asemănarea lui. Atunci fiicelor Dumnezeului celui viu li se deschid casa maternă și cămara maternă și însuși Dumnezeu naște prin ele copilul. Astfel Dumnezeu trezește copii din pietrele acelea, căci din pietre vine sămânța.

584 Istoria ne învață pe baza a numeroase exemple cum misterul se poate transforma destul de lesne în orgie sexuală, căci el s-a și născut

[166] Nietzsche (*Așa grăit-a Zarathustra. O carte pentru toți și niciunul*): „Și v-aș propune această comparație: nu sunt puțini cei care, vrând să-alunge diavolii din ei, s-au preschimbat în porci ei înșiși“ [vezi *ed. rom. cit.*, „Despre castitate“, p. 114, *N.t.*].

[167] În ambiguitatea originară, cf. *testis* = testicul și martor.

Fig. 108 Înfrânt de balaur. Vitruvius, *De architectura* (1511).

din opusul orgiei. Este semnificativ cum acest sectant revine la simbolul șarpelui care, pe parcursul misterului, pătrunde în credincios, fecundându-l și spiritualizându-l, dar posedă, pe lângă aceasta, și semnificație falică. În misterele ofiților, celebrarea se ținea într-adevăr cu șerpi, iar animalele erau chiar sărutate. (Cf. dezmierdarea șarpelui lui Demeter în misterele eleusine.) În orgiile sexuale ale sectelor creștine moderne, acest sărut joacă un rol considerabil.

Un pacient a avut următorul vis: *Un șarpe țâșnește dintr-o gaură* 585
și îl mușcă pe visător în zona genitală. Acest vis a venit în momentul în care pacientul se convingea de justețea tratamentului psihic și începea să se elibereze de sub influența complexului său matern.

Simțea că progresează și că putea dispune mai liber de persoana sa. Însă în clipa în care simte evoluția, simte și legătura cu mama. Mușcătura șarpelui în zona genitală (fig. 122) amintește de autocastrarea lui Attis determinată de mamă. O pacientă a avut următorul vis în timpul unei recidivări a nevrozei ei: *Era complet umplută pe dinăuntru de un șarpe foarte mare. Numai cozii îi mai ieșea un capăt pe lângă brațul ei. Voia să îl prindă, dar și acesta îi scăpa*. O altă pacientă se plângea că are un șarpe vârât în gât.[168] Acest simbolism este folosit de Nietzsche în acea „viziune" despre păstor și șarpe:

Și-ntr-adevăr, văzui apoi ce nu văzusem niciodată. Un păstor tânăr am văzut, sucindu-se, icnind, zbătându-se, cu fața descompusă, căruia un șarpe greu și negru-i atârna din gură.

O, mai văzusem oare atâta scârbă și-atâta groază palidă pe-un singur chip?[169] Dormise, fără îndoială. Și-atunci un șarpe i se strecurase în gâtlej — mușcându-l aprig.

Trăgeam, trăgeam cu mâna mea de șarpe — dar zadarnic! căci nu puteam să-l smulg din gura lui. Și-atunci o voce a strigat din mine: „Mușcă-l! Mușcă-l!

Retează-i capul!" — așa striga din mine vocea; teroarea, ura, scârba, mila mea, ce-aveam și bun și rău în mine strigau-ntr-*un singur* strigăt dinlăuntru. —

Viteji ce stați în jurul meu! Căutători, exploratori, voi toți care sub pânze unduioase v-ați îmbarcat pe mări primejdioase! Voi, bucuroși de tot ce e enigmă!

Spuneți-mi totuși, tâlmăciți-mi ce-am văzut, enigma — viziunea mea, a celui mai sihastru dintre oameni!

Căci viziune-a fost și prevestire — *ce* mi s-a arătat în chipu-acesta? Și *cine*-i cel ce trebuie să vină într-o zi?

[168] Cf. aici poezia lui Nietzsche [„Zwischen Raubvögeln, Printre păsări de pradă", *N.t.*]: „De ce te-ai lăsat dus în ispită/ de raiul șarpelui bătrân?" etc. [vezi par. 459 al acestei cărți].

[169] Se pare că însuși Nietzsche manifesta din când în când o predilecție pentru animale scârboase. Cf. Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche* I, p. 166.

Cine-i păstorul căruia i se strecurase-n gură un șarpe? Cine e omul căruia o să-i intre în gâtlej tot ce-i mai negru și mai greu în viață?[170]

Păstorul a mușcat, așa cum strigătul din mine-l sfătuise; el a mușcat o dată zdravăn! Scuipând departe capul șarpelui — s-a ridicat.

Nici om și nici păstor — era schimbat, transfigurat: *râdea!* Nicicând vreun om n-a râs pe lumea-aceasta, așa cum râdea el!

O, frați ai mei, am auzit un râs ce numai râs de om nu se numea — și-acum mă arde-o sete, o dorință, pe care n-o va potoli nimic.

Dorința după râsu-acela mă devoră: o, cum voi suporta să mai trăiesc? Și cum aș suporta acum să mor! —[171]

Întâmplarea pe care o zugrăvește Nietzsche poate fi astfel 586
tălmăcită pe baza celor spuse mai sus: șarpele reprezintă psihicul inconștient care, așa ca zeul-șarpe în misterele lui Sabazios, i se furișează în gură mistului, adică lui Nietzsche însuși, ca ποιμήν sau ποιμάνδρης, păstorul sufletelor și predicatorul; mai întâi, desigur, pentru a-l împiedica să vorbească prea mult, apoi însă pentru a-l face să fie ἔνθεος, plin de divinitate. Șarpele se fixase deja bine prin mușcătura lui, dar teama a fost mai rapidă și mai puternică: ea i-a mușcat șarpelui capul, retezându-i-l și scuipându-l afară. Dacă vrem ca șarpele să ne muște de călcâi, trebuie să-i strivim capul, călcându-l în picioare. Păstorul a râs când a scăpat de șarpe; el a râs neînfrânat, pentru că rezolvase compensarea prin intermediul inconștientului. Dar socoteala de-acasă nu se potrivește cu cea din târg — și rezultatul a fost cel cunoscut; trebuie doar să citim toate acele pasaje din *Zarathustra* în care Nietzsche vorbește despre râs și hohote de râs. Din păcate, ulterior s-a întâmplat totul ca și cum întreaga națiune germană ar fi ascultat predica lui Nietzsche.

[170] Amintesc de visul lui Nietzsche care este citat în Partea întâi a acestei lucrări [par. 47, notă].

[171] Nietzsche (*Așa grăit-a Zarathustra*) [vezi *ed. rom. cit.*, „Despre viziune și enigmă", pp. 227–228, *N.t.*]. De această imagine ține mitul germanic despre Dietrich din Berna: el este rănit cu o săgeată în frunte, iar o bucată rămâne înfiptă acolo; tocmai din această cauză el este numit Nemuritorul. În mod similar rămâne înfipt în capul lui Thor jumătate din icul de piatră al lui Hrûngnir. Cf. Grimm, *Deutsche Mythologie* I, p. 309.

587 Inconștientul se insinuează în forma șarpelui atunci când conștiința simte teamă în fața tendinței compensatoare a inconștientului, ceea ce se întâmplă mai ales în cazul regresiei. Însă cel care aprobă în principiu compensarea nu regresează, ci va ieși în întâmpinarea inconștientului prin introversie. Trebuie, ce-i drept, să admitem că problema, așa cum se prezintă ea la Nietzsche, era fără soluție, căci nimeni nu s-ar putea aștepta din partea păstorului ca el să înghită, în aceste condiții, un șarpe. Este vorba aici despre unul dintre acele cazuri fatale, nu foarte rare, în care compensarea apare într-o formă inacceptabilă, care ar putea fi depășită numai printr-o imposibilitate corespunzătoare. Avem de-a face cu un atare caz atunci când inconștientului i s-a opus timp prea îndelungat rezistență din principiu, iar astfel instinctul a fost înstrăinat în mod brutal de conștiință.

588 Conform multor mărturii istorice, prin introversie suntem fecundați, însuflețiți, recreați și născuți din nou. Această imagine a activității spirituale creatoare are chiar o semnificație cosmogonică în filosofia indiană. După *Rigveda* 10, 121, creatorul primordial al tuturor lucrurilor este Prajâpati, „stăpântul creaturilor". În Brahmanas este evocată în felul următor activitatea sa cosmogonică:

> Prajâpati tânjea: „vreau să mă reproduc, vreau să fiu multiplu". El exersa tapas; după ce a practicat tapas, a creat aceste lumi.[172]

589 Conceptul de *tapas* trebuie tradus, după Deussen, ca: „el s-a înfierbântat în fierbințeală"[173], cu sensul de: „el a clocit clocitul", iar cel ce clocește și ceea ce este clocit sunt nu doi, ci unul și același. Ca Hiranyagarbha, Prajâpati este oul produs din sine însuși, oul universal, în care el se clocește singur pe sine (fig. 109): se furișează deci în sine însuși, devine propriul său uter, rămâne gravid cu sine însuși, pentru a naște lumea pluralității. Astfel se transformă Prajâpati pe calea introversiei în ceva nou, în multiplul lumii. Este deosebit de interesant de remarcat cum se ating lucrurile cele mai îndepărtate. Deussen spune: „… în măsura în care conceptul de

[172] Deussen, *Geschichte der Philosophie* I, p. 181.
[173] „Sa tapo atapyata" (*loc. cit.*, p. 182).

Fig. 109 Prajâpati cu oul universal. India.

tapas (fierbințeală) a devenit în India dogoritoare simbolul anevoinței și al chinului, și acel *tapo atapyata* a trecut în conceptul mortificării de sine, intrând astfel în relație cu reprezentarea… conform căreia creația este un act de autoalienare din partea creatorului“[174].

Autoclocirea[175], autoalienarea și introversia sunt concepte apro- 590
piate între ele. Adâncirea în sine însuși (introversie) este o pătrundere

[174] *Loc. cit.*

[175] Reprezentarea stoică despre căldura creatoare primordială, în care am recunoscut deja [par. 102, notă] libidoul, intră în acest context, tot așa și nașterea din piatră a lui Mithra, care are loc „solo aestu libidinis“ [numai prin fierbințeala libidoului].

în inconștient și totodată o asceză. Din această acțiune, pentru filosofia din Brahmanas ia ființă lumea, iar pentru mistici — înnoirea și renașterea spirituală a individului, care se naște într-o nouă lume spirituală. Filosofia indiană presupune și că din introversie apare creația în genere; așa cum se spune în *Rigveda* 10, 129:

> Atunci, ceea ce era ascuns în coajă,
> Unul, se născu prin forța chinului arzător.
> Din el a ieșit, prima creată,
> Ca al cunoașterii germene de sămânță, iubirea[176];
> Înrădăcinarea existenței în nonființă au găsit-o,
> Cercetând, cei înțelepți în al inimii imbold.[177]

591 Această concepție filosofică vede lumea ca pe o emanație a libidoului. Dacă Schreber, cel bolnav mintal, provoacă un fel de pieire a lumii prin introversia lui, atunci acest fapt corespunde ideii că el sustrage din creația existentă libidoul, iar astfel aceasta devine ireală.[178] Tot așa, Schopenhauer voia ca, prin negare (sfințenie, asceză), să anuleze pasul greșit al voinței primordiale, prin care a luat ființă această lume. Doar spune și Goethe:

> Voi urmați o pistă falsă
> Să nu credeți că glumim!
> Nu este sâmburele naturii
> În inima oamenilor oare?[179]

592 Eroul care trebuie să realizeze înnoirea lumii, înfrângerea morții personifică forța creatoare de lume care, clocindu-se singură în introversie, încolăcind ca șarpe propriul ei ou, amenință viața cu

[176] Kâma = Eros.

[177] Acest pasaj sună astfel în traducere exactă în proză: „Atunci din el s-a dezvoltat mai întâi Kâma“ (Deussen, *loc. cit.*, p. 123). Kâma este libidoul. „Înrădăcinarea ființării în nonființare au găsit-o cei înțelepți, cercetând cu pricepere, în inimă“ (*loc. cit.*).

[178] *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*.

[179] [*Gott und Welt. Ultimatum*. În: *Werke* III, p. 102.]

Fig. 110 Șarpele Agathodaimon. Gemă antică.

mușcătura-i veninoasă, spre a o duce în moarte și, depășindu-se pe sine, renaște din acea noapte. Limbajul lui Nietzsche pare să cunoască această imagine:

> Cât timp o să mai zaci
> în nenorocul tău?
> Ia seama! ai să-mi mai clocești
> un ou,
> un ou de bazilisc,
> de-atâta lungă-amărăciune.[180]

Eroul își este sie însuși șarpe, sie însuși sacrificator și sacrificat, 593
de aceea Cristos se compară pe bună dreptate cu șarpele mântuitor al lui Moise, iar mântuitorul ofiților creștini era șarpe. El este Agathodaimon și Kakodaimon (fig. 110). În legenda germanică se spune că eroii ar avea ochi de șarpe.[181]

[180] Friedrich Nietzsche, *Poezii*, *ed. cit.*, „Ruhm und Ewigkeit, Glorie și veșnicie", p. 143. (*N.t.*)

[181] Grimm, *Deutsche Mythologie* III, p. 111. Ochi de șarpe: „ormr î auga; Sigurdr heißt [se numește] Ormr î Auga".

594 În mitul lui Cecrops există urme clare ale identității inițiale dintre șarpe și erou: Cecrops este pe jumătate șarpe, pe jumătate bărbat. O fi fost, probabil, pe o treaptă primitivă însuși șarpele cetății ateniene. Ca zeu îngropat, el este, așa ca Erechtheus, un zeu-șarpe htonian. Deasupra lăcașului său subpământean se ridică Parthenonul, templul zeiței fecioare. Năpârlirea zeului, pe care am menționat-o deja în treacăt, se află într-o foarte strânsă legătură cu natura șerpească a eroului. Am menționat mai sus ceremoniile mexicane de jupuire a pielii. Despre Mani, întemeietorul religiei maniheiste, se relatează că a fost omorât, jupuit și atârnat împăiat.[182] Spânzurarea are o valoare simbolică inconfundabilă, căci plutirea („cu teamă și dor în chin plutitor") exprimă o aspirare neîmplinită sau o așteptare tensionată; de aceea Cristos, Odin, Attis și alții atârnă de copaci. O moarte similară a avut Isus ben Pandira în ajunul unei sărbători de Pesah sub domnia lui Alexandru Iannaeus (106–79). Se pare că acest Isus a fost întemeietorul sectei eseniene, care s-a aflat într-o anumită relație cu creștinismul ulterior.[183] Isus ben Stada, identificat cu Isus menționat înainte, dar plasat în secolul al II-lea postcreștin, a fost, de asemenea spânzurat. Ambii au fost mai întâi lapidați, pedeapsă care era, ca să zicem așa, nesângeroasă, ca și spânzurarea. Acest lucru nu este lipsit de importanță, întrucât și din Uganda se relatează o ceremonie stranie:

When a king of Uganda wished to live for ever, he went to a place in Busiro, where a feast was given by the chiefs. At the feast the Mamba[184] clan was especially held in honour, and during the festivities a member of that clan was secretly chosen by his fellows, caught by them, and beaten to death with their fists; no stick or other weapon might be used by the men appointed to do the deed. After death the victime's body was flayed and the

[182] *Gal.* 3, 27 face aluzie în mod inconștient la această imagine primordială: „Căci, câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat." ἐνδύειν (*induere*) folosit aici înseamnă: a băga înăuntru, a (se) îmbrăca.

[183] Cf. Robertson, *Evangelien-Mythen*, p. 123.

[184] Mamba se numește cobra africană.

skin made into a specìal whip … After the ceremony of the feast in Busiro, with its strange sacrifice, the king of Uganda was supposed to live for ever, but from that day he was never allowed to see his mother again."[185]

Marsyas, care pare să fie un substitut al lui Attis, fiul și iubitul lui 595
Cybele, a fost jupuit.[186] Când murea un rege scit, sclavii și caii săi erau măcelăriți, jupuiți și apoi refăcuți prin împăiere.[187] Așa cum erau tăiați și jupuiți în Frigia reprezentanții zeului-tată, așa se întâmpla la Atena cu un bou care era jupuit și apoi înjugat, după împăiere. În acest fel era serbată învierea rodniciei ogoarelor.[188]

Eroul zeu, simbolizat ca semn zodiacal al primăverii (Berbec, 596
Taur), depășește în iarnă nivelul cel mai adânc și este cuprins, dincolo de apogeul verii, ca de un dor inconștient de apus. El este totuși dezbinat cu sine însuși, drept care coborârea și sfârșitul îi apar ca o invenție vicleană a mamei înspăimântătoare, care i-a pus în secret un șarpe veninos în drum, pentru ca el să piară. Misterul vestește însă consolator că nu există nicio contradicție[189] și nicio lipsă de armonie în faptul că viața se transformă în moarte: ταῦρος δράκοντος καὶ ταύρου δράκων πατήρ[190] (taurul tatăl șarpelui și șarpele tatăl taurului).

Și Nietzsche rostește acest mister: 597

[185] Frazer, *The Golden Bough*, part IV, p. 405. [Vezi traducerea în Anexe.]
[186] *Loc. cit*., p. 242.
[187] *Loc. cit*., p. 246.
[188] *Loc. cit*., p. 249. Pentru motivul jupuirii, cf. eseul meu *Simbolul transsubstanțierii în liturghie*, par. 348 [vezi *ed. rom. cit*.].
[189] O altă încercare de soluționare pare a fi motivul Dioscurilor (fig. 264). Aceștia sunt doi frați care se aseamănă între ei: unul fiind muritor, celălalt nemuritor. Acest motiv se întâlnește și la indieni ca cei doi Açvini, care nu sunt însă diferențiați mai mult de atât. În schimb, apare clar în *Svetâsvatara Upanishad* 4, 6, ca perechea de prieteni care „îmbrățișează unul și același copac", și anume ca Atman cel personal și cel impersonal. În cultul lui Mithra, Mithra este tatăl, Sol este fiul, și totuși amândoi sunt unul ca o μέγας θεὸς Ἥλιος Μίθρας (Dieterich, *loc. cit*., p. 68). Asta vrea să zică: omul nu se transformă în ceea ce este nemuritorul său, ci este încă din viață ambele, și anume Eu și Sine.
[190] Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, XXVI, 1, p. 67.

Acuma stau aici …

adică înghițit
de-această mică oază
— abia-și căscase dulcea gură …
Mărire, mărire, acelei balene,
al cărei oaspete-așadar
se simte bine! …

Mărire pântecelui ei,
ce fuse așadar
un dulce pântec-oază …

Pustiul crește: vai de cel care s-ascunde-n el!
Pustiu-nghite, piatra-l toacă mărunțel.
Întunecata moarte fioros se uită, rău,
și *mestecă* — doar mestecatu-i traiul său…

O, ia aminte, omule, care de voluptăți ai parte:
chiar tu — ești piatră, și pustiu, ești moarte…[191]

598 După ce Siegfried a răpus balaurul, îl întâlnește pe tatăl Wotan, pe care-l chinuie griji sumbre, căci lui i-a pus mama primordială Erda, ca să zicem așa, șarpele în drum, spre a-i slei viața de puteri: el îi spune Erdei:

Călătorul:

Cu știința ta seculară
ai înfipt odinioară
ghimpele grijii
în inima cutezătoare a lui Wotan:

[191] Friedrich Nietzsche, *Poezii, ed. cit.*, „Unter Töchtern der Wüste. Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt… Pustiul crește: vai de cel care s-ascunde-n el…“, pp. 119–127. (*N.t.*)

Cu teamă în fața sfârșitului
infam și ostil
îl umple știința ta,
frica i-a pus curajului stavilă.
Dacă ești cea mai înțeleaptă femeie
de pe lume, atunci spune-mi:
Cum poate să-nvingă zeul grija?

Erda:

Tu nu ești
Ceea ce te numești!

Mama i-a luat fiului cu ghimpele cel otrăvitor bucuria de viață 599
și îi răpește puterea care este legată de numele său. Așa cum Isis cere să afle numele zeului, așa spune și Erda: „Tu nu ești ceea ce te numești." Dar „călătorul" a găsit calea pe care se poate înfrânge făcătura ucigătoare a mamei:

Teama de sfârșitul zeilor
Nu mă întristează,
De când dorința mea o… vrea!
Lui Wälsung cel plin de extaz
Îi dau acum moștenirea mea.
În fața celui veșnic tânăr
Zeul se retrage în extaz.[192]

Aceste cuvinte înțelepte conțin într-adevăr ideea salvatoare: nu 600
mama a pus șarpele veninos în drum, ci însăși viața vrea să aducă la împlinire cursa soarelui, să urce de dimineață până la amiază și, depășind amiaza, să se grăbească înspre amurg, nu dezbinată cu sine însăși, ci dorind și coborârea, și sfârșitul.[193]

[192] *Siegfried*, rd. 2088–2101, 2117–2119, 2126–2127, 2248–2249.
[193] Ne frapează că eroii care ucid leul, Samson și Heracle, sunt neînarmați în luptă (fig. 38). Leul este simbolul arșiței maxime a verii, iar astrologic este *domicilium*

601 Zarathustra lui Nietzsche ne învață:

În fața voastră laud moartea mea, moartea de bunăvoie, cea care vine, pentru că vreau eu.

Când vreau să vie? — Oricine are un scop și un moștenitor și-alege moartea sa la timp pentru-acel scop și pentru-acel moștenitor.[194]

602 Nietzsche exagerează aici *amor fati* și, cuprins de mâhnire supraomenească, nu vrea să se conformeze destinului, ci vrea să îl prevină. Siegfried îl înfrânge pe tatăl Wotan și pune stăpânire pe Brünhilde. Primul lucru pe care îl observă la ea este calul; atunci crede că vede în ea un bărbat înarmat. Îi distruge celei adormite armura protectoare. Când constată că este femeie, îl cuprinde teama.

Tremur și mă ia amețeala!
Pe cine să chem
Întru ajutor?
Mamă! Mamă!

solis. Steinthal (*Die Sage vom Simson*, p. 133) face următorul raționament în acest sens, pe care îl reproduc exact: „Așadar, dacă zeul soarelui se luptă cu canicula verii, atunci el se luptă cu sine; dacă o ucide, atunci se ucide pe sine. — Într-adevăr! Fenicianul și asirianul și lidianul îi atribuiau zeului soarelui o sinucidere. Căci numai ca pe o sinucidere concepea el ca soarele să-și micșoreze văpaia. Dacă soarele șade — așa credea el — vara în punctul său culminant, iar raza lui pârjolește cu o dogoare ce mistuie, atunci zeul se arde pe sine, însă nu moare, ci doar se întinerește… Și Heracle se arde, dar el se înalță în flăcări spre Olimp. — Aceasta este contradicția în zeii păgâni. Ei sunt, ca forțe ale naturii, salutari omului, dar și dăunători. Deci, pentru ca ei să facă bine și să salveze, trebuie să acționeze împotriva lor înșile. Contradicția este diminuată dacă fiecare dintre cele două aspecte ale forței naturii este personificat într-un zeu anume; sau dacă, deși este închipuit numai într-o persoană divină, modul său dublu de a acționa, cel binefăcător și cel funest, capătă fiecare un simbol anume. Simbolul devine tot mai independent, devine în final el însuși zeu; și, dacă inițial zeul acționa împotriva lui însuși, se autodistrugea, simbolul luptă acum împotriva simbolului, zeul împotriva zeului sau zeul cu simbolul.“ Eroului îi lipsește arma, întrucât el luptă cu sine însuși.

[194] Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra* [vezi *ed. rom. cit.*, „Despre moartea de bunăvoie“, p. 133. *N.t.*].

Amintește-ți de mine!
Asta înseamnă teama?
O, mamă, mamă!
Copilul tău cel curajos!
O femeie zace aici cufundată-n somn:
Ea l-a învățat ce-i teama!
Trezește-te! trezește-te!
Femeie sfântă!
De pe buzele cele mai dulci
Îmi voi sorbi viață,
Chiar de-ar însemna ca astfel să pier!

În duetul ce urmează este invocată mama: 603

O, slăvită fie mama
Care m-a născut…

Deosebit de semnificativă este mărturisirea făcută de Brünhilde: 604

O, de-ai ști tu, plăcere a lumii,
Cât te-am iubit dintotdeauna!
Tu ai fost cugetul meu,
Tu ai fost grija mea!
Pe tine, gingașă ființă
Te-am hrănit
Încă înainte să fii zămislit.
Încă înainte să fii născut
Erai ocrotit de al meu scut.[195]

Brünhilde, care se află cu tatăl Wotan în raportul de fiică-anima, 605 devine aici în mod clar mama simbolică, adică spirituală a lui Siegfried și adevărește astfel regula psihologiei individuale conform

[195] Exista un obicei etrusc de a acoperi urna plină cu cenușă, deci pe mort, în pământ, cu un scut. — Citatele din *Siegfried*, rd. 2478–2482, 2496–2500, 2511–2516, 2542–2543, 2552–2559.

căreia pentru fiu prima purtătoare a imaginii animei este mama. Siegfried spune, confirmând acest lucru:

Așadar, mama mea nu a murit?
Cea iubită doar dormea?

606 Imago-ul matern, care este mai întâi identic cu anima, reprezintă aspectul feminin al însuși eroului. Brünhilde i-o explică în cuvintele:

Tu însuți ești eu,
Dacă mă iubești pe mine, fericita.

607 Ca anima, Brünhilde este sora-soție-mamă. Ca arhetip, ea este preexistentă și dintotdeauna l-a iubit pe el, Siegfried.

O, Siegfried, Siegfried!
Lumină biruitoare!
Pe tine dintotdeauna te-am iubit;
Căci numai eu
Am născocit gândul lui Wotan.
Ideea pe care niciodată
Nu am putut-o numi,
Pe care niciodată nu am putut-o gândi,
Ci doar am simțit-o;
Pentru care am dus bătălii,
M-am luptat și m-am certat;
Pentru care m-am opus
Celui care o gândea
Și care doar o simțea!
De-ai fi putut s-o afli! —
Mie mi-a fost doar dragoste pentru tine!

608 Imaginea animei mai aduce cu sine și alte aspecte ale imagoului matern, și anume, printre altele, pe cel al apei și al scufundării.

Siegfried:

O apă minunată
Se unduiește-n fața mea;
Cu toate simțurile
O văd doar pe ea,
Unda cea voluptuos tălăzuindă:
Dacă ea mi-a răsfrânt imaginea,
Atunci eu ard acum,
O mistuitoare văpaie
Să răcorească în ape.
Eu însumi, așa cum sunt
Sar în pârâu:
Fie ca undele sale
Să mă cuprindă ferice…

Apa sugerată aici reprezintă adâncurile materne și sălașul renașterii, iar astfel inconștientul în aspectu-i pozitiv și negativ. Însă misterul reînnoirii are o natură ce înfioară. Este o îmbrățișare fatală. Aluzia la teribila mamă a eroilor, care îi învață pe aceștia ce e teama, o aflăm în cuvintele lui Brünhilde (de fapt, ale femeii-cal care răpește morții în lumea de dincolo): 609

Nu te temi, Siegfried,
Nu te temi oare
De femeia
Turbată de mânie?

Orgiasticul „occide moriturus“ din scena de dragoste a *Metamorfozelor* lui Apuleius[196] ne răsună în cuvintele lui Brünhilde: 610

Râzând să ne distrugem,
Râzând să pierim.

[196] I, p. 32.

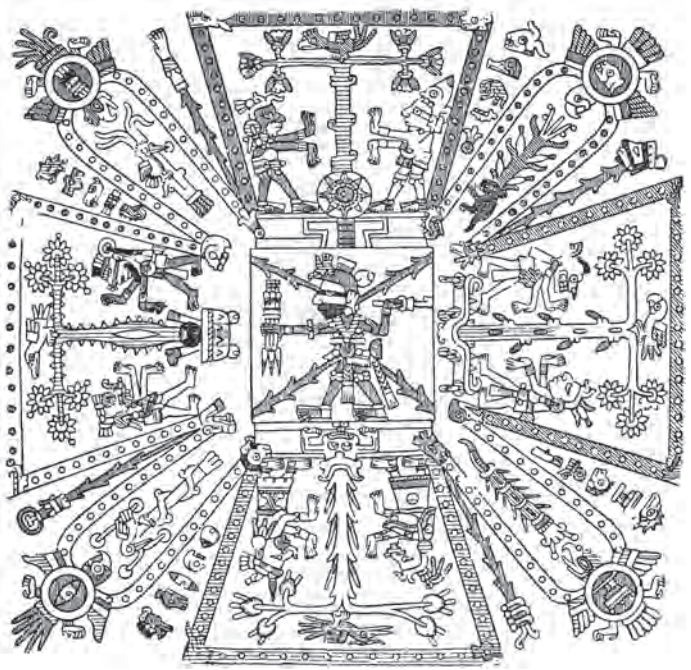


Fig. 111 Schemă mexicană a lumii. Dintr-un codice aztec.

Iar în cuvintele:

> Iubire ce luminează,
> Moarte ce râde[197]

găsim același contrast semnificativ. Acest orgiasm și lipsa barbară de măsură constituie natura lui „mater saeva cupidinum" și determină destinul eroului: trebuie să fie de partea lui un noroc imprevizibil, altminteri ar pieri, din cauza marii lui încrederi de sine, încă de la prima lui întreprindere. Anima sa maternă este oarbă, de aceea

[197] *Siegfried*, rd. 2561–2562, 2565–2566, 2571–2590, 2738–2750, 2797–2799, 2818–2819, 2862–2863.

destinul îl ajunge totuși, indiferent de norocul lui, mai devreme sau mai târziu, dar de obicei mai devreme. Și ceea ce i se întâmplă lui Siegfried ulterior este destinul tipic eroului arhetipal: lancea lui Hagen cel cu un singur ochi, Hagen cel întunecat, îl nimerește în locul său vulnerabil. În figura lui Hagen, Wotan cel cu un singur ochi doboară fiul erou. Eroul este un tip ideal de viață bărbătească. Fiul își lasă mama, izvorul vieții lui, în urmă, mânat de un dor inconștient de a o regăsi, spre a se întoarce în pântecele ei. Orice piedică așternută pe cărarea vieții lui și care îi amenință ascensiunea poartă, ca umbră, trăsăturile teribilei mame, care îi paralizează curajul vital cu veninul îndoielii tainice și al retragerii; iar cu fiecare biruință o recâștigă pe mama zâmbitoare, care dăruiește iubire și viață — această imagine este, ca figură, să-i zicem, muzicală, ca schimbare contrapunctică a afectului, extrem de simplă și de clară. Însă pentru intelect, și mai cu seamă pentru reprezentarea construită logic, ea înseamnă o dificultate de neînvins. Motivul constă în aceea că niciun fragment din mitul eroului nu este lipsit de ambiguitate și că — *cum grano salis* — toate figurile sunt interschimbabile. Ne putem baza cu certitudine numai pe faptul că mitul chiar există și are niște analogii inconfundabile cu alte mituri. Interpretarea miturilor este o chestiune critică și este de înțeles că e privită cam chiorâș, nu fără oarece justificare. Tălmăcitorul de până acum al miturilor

Fig. 112 Reprezentare coptică a celor patru colțuri zodiacale ale lumii, cu soarele și luna în centru.

Fig. 113 Cercul zeităților din Bali.

se afla, ce-i drept, într-o situație ce nu prea era de invidiat, în măsura în care dispunea numai de puncte de orientare extrem de îndoielnice, ca de pildă date astronomice și meteorice. Psihologia modernă are avantajul clar de a fi cunoscut în mod practic un domeniu al fenomenelor psihice care reprezintă fără îndoială terenul rodnic al întregii mitologii, și anume visele, viziunile onirice, fantasmele și ideile delirante. Aici ea nu găsește doar corespondențe frecvente cu unele motive mitice, ci are și ocazia neprețuită de a observa și analiza apariția, respectiv funcționarea unor atari conținuturi *in vivo*. Într-adevăr, la vis putem detecta același caracter polisemantic și aceeași interșanjabilitate aparent nelimitată a figurilor. Pe de altă parte, suntem și în situația de a constata anumite regularități sau cel puțin reguli care configurează interpretarea cu mai multă certitudine. Astfel, noi știm, de exemplu, că visele compensează în principal starea conștiinței, respectiv completează ceea ce acolo lipsește.[198] Această cunoaștere importantă pentru interpretarea

[198] Cu toate că inconștientul este în general *complementar* conștiinței, totuși în cazul individual complementaritatea nu are un caracter mecanic și de aceea clar previzibil, ci se comportă într-un mod adecvat scopului și inteligent, așadar este mai bine să fie concepută drept *compensare*.

viselor este valabilă și pentru mit. Din investigarea produselor inconștientului rezultă în plus indicii recognoscibile ale unor structuri arhetipale care coincid cu motivele mitice, iar printre ele anumite tipuri care merită denumirea de *dominante:* este vorba despre arhetipuri precum Anima, Animus, Bătrânul, Vrăjitoarea, Umbra, Mama pământ etc. și dominantele ordonatoare ale Sinelui, ale cercului și ale cuaternității, respectiv ale celor patru „funcții" sau ale aspectelor Sinelui (fig. 103 și fig. 114) sau ale conștiinței. Este fără îndoială evident (fig. 111, 112 și 113) cum cunoașterea acestor tipuri înlesnește considerabil interpetarea miturilor și o așază, totodată, pe terenul care i se cuvine, și anume pe fundamentul psihicului.

Astfel, mitul eroului este o dramă inconștientă care apare numai 612
în proiecție, comparabilă celor ce se petrec în parabola cavernei a lui Platon. Eroul însuși apare ca o făptură care posedă mai mult decât simpla umanitate. El este caracterizat de la bun început ca un zeu vag sugerat. Fiind din punct de vedere psihologic un arhetip al Sinelui, prin caracterul său divin se exprimă ideea că Sinele este numinos, adică este pe jumătate zeu sau participă la natura divină. În acest mitologem s-ar găsi probabil motivul pentru disputa referitoare la homoousie. Căci din unghi psihologic nu-i totuna dacă Sinele este conceput ca ὁμοούσιος sau numai ca ὁμοιούσιος τῷ πατρί (identic sau similar tatălui). Decizia pentru homoousie a fost de o importanță psihologică. S-a constatat astfel că Hristos posedă identitate de natură cu Dumnezeu. Însă Hristos este, dacă se privește comparativ din punctul de vedere al istoriei religiilor și din cel psihologic, un tip al Sinelui. Din perspectivă psihologică, Sinele este o *imago Dei* și nu poate fi distins empiric de aceasta (fig. 114). Rezultă de aici o identitate de natură a celor două reprezentări. Eroul este actorul transformării lui Dumnezeu în interiorul omului; el corespunde cu ceea ce am numit eu „personalitate mana"[199]. Aceasta are o mare fascinație pentru conștiință, adică Eul cade ușor în ispita de a se identifica cu eroul, iar astfel survine o inflație psihică, cu toate consecințele ei. În acest sens trebuie înțeleasă aversiunea anumitor

[199] Cf. *Relațiile dintre Eu și inconștient*, par. 374 și urm. [vezi *ed. rom. cit.*, *N.t.*].

Fig. 114 Hristos între evangheliști. Basorelief. Biserica din Arles-sur-Tech, Pirineii Orientali (sec. al XI-lea).

cercuri bisericești față de „Hristos interior", și anume ca măsură de preîntâmpinare a pericolului de inflație psihică ce-l amenință pe europeanul creștin. În ciuda faptului că filosofia indiană a religiei este dominată în cea mai mare parte de ideea de homoousie[200], de acolo amenință un pericol mai mic, deoarece indianul deține un concept de divinitate corespunzător, ceea ce nu este nicidecum cazul

[200] Identitate între Atman cel personal și cel suprapersonal.

la creștin. Acesta are o introspecție încă mult prea redusă, spre a putea realiza ce modificare a conceptului de divinitate înseamnă homoousia Sinelui. Îl rog pe cititor să scuze aceste reflecții care sunt aparent îndepărtate de textul ca atare. Le menționez numai pentru a pune numinozitatea arhetipului eroului în lumina cea corectă.[201]

[201] Pentru alte detalii, vezi [Jung] *Tipuri psihologice* [par. 338 și urm.] și *Despre simbolistica Sinelui* în: *Aion*.

VIII.
SACRIFICIUL

613 Revenim acum la fantasmele milleriene, pentru a urmări desfășurarea ulterioară a dramei eroului. Chiwantopel vorbește cu o emoție dureroasă:

«Dans ce monde entier, il n'y en a pas une seule! J'ai cherché dans cent tribus. J'ai vieilli de cent lunes depuis que j'ai commencé. Est-ce qu'il n'y en aura jamais une qui connaîtra mon âme? — Oui, par le Dieu souverain, oui! — Mais dix mille lunes croîtront et décroîtront avant que naisse son âme pure. Et c'est d'un autre monde que ses pères arriveront à celui-ci. Elle aura la peau pâle et pâles les cheveux. Elle connaîtra la douleur avant même que sa mère l'ait enfantée. La souffrance l'accompagnera; elle aussi cherchera — et ne trouvera personne qui la comprenne. Bien des prétendents voudront lui faire la cour, mais il n'y en aura pas un qui saura la comprendre. La tentation souvent assaillira son âme — mais elle ne faiblira pas… Dans ses rêves, je viendrai à elle, et elle comprendra. J'ai conservé mon corps inviolé. Je suis venu dix mille lunes avant son époque et elle viendra dix mille lunes trop tard. Mais elle comprendra! Ce n'est qu'une fois, toutes les dix mille lunes qu'il naît une âme comme celle-là!» (Une lacune.) — Une vipère verte sort des broussailles, se glisse vers lui et le pique au bras, puis s'attaque au cheval, qui succombe le premier. Alors Chi-wan-to-pel au cheval: «Adieu, frère fidèle! Entre dans ton repos! Je t'ai aimé et tu m'as bien servi. Adieu, je te rejoins bientôt!» Puis au serpent: «Merci, petite sœur, tu as mis fin à mes pérégrinations!» — Puis il crie de

douleur et clame sa prière: «O Dieu souverain, prends-moi bientôt! J'ai cherché à te connaître et à garder ta loi! Oh! ne permets pas que mon corps tombe dans la pourriture et la puanteur, et serve de pâture aux aigles!» Un volcan fumant s'aperçoit à distance, on entend le grondement d'un tremblement de terre, suivi par un glissement de terrain. Chi-wan-to-pel s'écrie dans le délire de la souffrance, tandis que la terre recouvre son corps: «J'ai conservé mon corps inviolé. — Ah! elle comprendra! — Ja-ni-wa-ma, Ja-ni-wa-ma, toi, tu me comprends!»

Profeția lui Chiwantopel este o repetare a ideii din *Hiawatha* lui 614
Longfellow, unde poetul nu putuse evita sentimentalismul de a-l aduce la finele vieții eroului Hiawatha pe Mântuitorul albilor, sub forma sosirii înalților reprezentanți ai religiei și tradiției creștine. (Să ne gândim la „activitatea mântuitoare" a spaniolilor în Mexic și Peru și la luptele indienilor în America de Nord!) Prin această profeție a lui Chiwantopel, personalitatea autoarei este din nou pusă în cea mai strânsă legătură cu eroul, și anume ca obiectul propriu-zis al dorului lui Chiwantopel. Sigur că eroul s-ar fi căsătorit cu ea, dacă ea ar fi trăit pe vremea lui; dar, din păcate, ea apare prea târziu, și anume la nu mai puțin de zece mii de luni. Această distanță temporală considerabilă indică o distanță și în alt sens: Eul domnișoarei Miller este separat printr-un abis de figura lui Chiwantopel. El este cu desăvârșire „de dincolo". Așa cum o caută el în van, așa îl va căuta și ea pe el: nu se va ajunge la o unire sau la o legătură între conștiință și inconștient, ceea ce ar fi totuși necesar pentru compensarea conștiinței și pentru realizarea totalității. Ea sau el va visa cel mult la o atare întâlnire, și numai astfel se vor putea înțelege sufletele lor, adică se vor putea iubi și îmbrățișa. Această iubire nu va deveni însă nicicând un fapt conștient. De aici nu rezultă pentru domnișoara Miller un pronostic favorabil în această privință, căci orice adevărată relație de dragoste constă tocmai în aceea că o fată își găsește eroul și un tânăr își găsește sufletul într-o realitate tangibilă.

Următoarea propoziție din text spune: „J'ai conservé mon 615
corps inviolé." Această propoziție orgolioasă pe care, desigur, numai o femeie o poate rosti — un bărbat nu obișnuiește să se laude cu

asta — confirmă încă o dată că trupul a rămas neatins și toate acțiunile au rămas doar niște visuri. Afirmația eroului că este intact ne trimite înapoi la atentatul neizbutit din capitolul trecut și ne explică ulterior ce se înțelegea de fapt prin asta. El o spune cu cuvintele: „La tentation souvent assaillira son âme — mais elle ne faiblira pas." Această afirmație descrie atitudinea de respingere a autoarei noastre, care, ca să zicem așa, îi este dictată, ce-i drept, de „ghostly lover"[1] al ei. În orice caz, trezirea acestei figuri de erou („animus") obișnuiește să aibă astfel de consecințe pentru atitudinea conștientă. Este ca și cum s-ar fi trezit „o nouă pulsiune" și sufletul ar fi cuprins de un dor până atunci necunoscut: imaginea dragostei pământești pălește în fața celei cerești, pe care inima și mintea o înstrăinează de așa-numita menire naturală. Cuvântul „natural" are aici sensul pe care i l-a dat Iluminismul francez. În realitate, pasiunea izolată de lume a „spiritului" este la fel de naturală ca și zborul nupțial al insectelor. Dragostea pentru „mirele celest" sau pentru Sophia este un fenomen a cărui ocurență nu se limitează nicidecum la sfera creștină. Este de fapt „cealaltă" pulsiune, la fel de naturală, de a fi legat de realitățile sufletului. Acestea din urmă nu sunt invenții de moment, cum vor să ne facă să credem anumite teorii, ci fapte și figuri care-l pot cuprinde, înnebuni și ferici pe om cu la fel de multă patimă ca și făpturile acestei lumi. „Tu numai un îndemn cunoști, e drept"[2], îi spune Faust lui Wagner. Domnișoara Miller pare însă în curs de a uita această pulsiune de dragul celeilalte. Astfel, ea nu scapă de pericolul unilateralității, ci doar îi schimbă sensul. Celui care iubește pământul și splendoarea lui și din această cauză uită „imperiul întunecat" sau chiar îl înlocuiește cu aceasta (ceea ce este regula), aceluia îi este „spiritul" dușman; iar celui care fuge de pământ, pentru a cădea în „brațele eterne", aceluia îi este dușmancă viața. Așa i se întâmplă eroului Chiwantopel, care personifică orientarea domnișoarei Miller către lumea de „dincolo", să ajungă într-o opoziție periculoasă cu șarpele cel verde.[3] Verdele trimite la un numen al vegetației („verde

[1] Cf. Harding, *Der Weg der Frau* (cap. II, pp. 60 și urm.).
[2] *Faust*, Partea întîi, *ed. cit.*, „În fața porții", p. 25 (*N.t.*)
[3] Cf. scrierea Anielei Jaffé despre E.T.A. Hoffmann, *Der Goldne Topf*.

este copacul de aur al vieții"), iar șarpele este reprezentantul lumii instinctelor, și anume al acelor procese ale vieții care sunt psihologic cel mai greu de atins. Visele cu șerpi care, după cum se știe, sunt frecvente indică întotdeauna o discrepanță între atitudinea conștiinței și instinct. Șarpele personifică însă caracterul amenințător al unui atare conflict. Apariția viperei verzi înseamnă de aceea un soi de: „Atenție! Pericol de moarte!"

616 Știm din povestire că Chiwantopel este eliminat din drum în mod radical; mai întâi îl omoară șarpele; apoi calul său — forța lui animalică de viață — este, de asemenea, distrus, iar în final trupul său mai este înghițit și de o erupție vulcanică. Această rezolvare a problemei înseamnă o compensație și un ajutor oferite de inconștient pentru o situație mai degrabă amenințătoare a conștiinței. Referitor la cea din urmă am perceput până acum numai niște aluzii. Dacă este necesară o distrugere atât de drastică a eroului, împotriva rolului său altminteri mitologic, atunci este justificată concluzia că personalitatea omenească a autoarei e periclitată într-un grad înalt prin invazia inconștientului (conceput în mod eufemistic ca „fantezie creatoare"). Dacă Chiwantopel cel atractiv poate fi îndepărtat din drum, atunci există o oarecare speranță ca interesul să se îndrepte din nou spre pământ și verdeața lui, întrucât „drumul spre dincolo este barat", respectiv este lipsit de perspective din cauza morții iubitului. Căci invazia inconștientului este un pericol adevărat pentru conștiință atunci când aceasta nu este capabilă să recepteze cu înțelegere conținuturile ce au irupt și să și le integreze. Dar nu avem deloc senzația că domnișoara Miller ar fi aceea care „înțelege" deja de pe-acum, oricât ar fi de limpede că prin „elle comprendra" este vizată ea. Cum ea chiar nu pricepe ce se întâmplă, situația ei este critică, pentru că există posibilitatea ca în aceste condiții conștiința să fie copleșită de inconștient, ceea ce puțin mai târziu s-a și întâmplat în realitate, și anume cu consecințe fatale.[4]

617 Dacă se produce un soi de invazie a inconștientului, adesea este vorba despre o situație în care inconștientul întrece conștiința.

[4] Vezi Cuvântul-înainte la ediția a doua.

Conștiința s-a oprit oarecum, drept care inconștientul preia întru câtva tendința de avansare și transformarea temporală și întrerupe stagnarea. Conținuturile care se revarsă atunci în conștiință reprezintă în formă arhetipală experiența pe care conștiința ar fi trebuit să o facă, pentru a nu stagna. Tendința spre oprire se recunoaște cu ușurință din accentuarea pronunțată a inviolabilității trupului, precum și din dorința de a-l feri pe acesta de descompunerea în mormânt. Am dori să oprim spițele roții care rostogolește trecerea anilor, am dori să păstrăm copilăria și tinerețea veșnică, să nu murim și să nu putrezim în pământ („Oh! ne permets pas que mon corps tombe dans la pourriture et la puanteur"). Chiar dacă putem să uităm — datorită unui sentiment de tinerețe păstrat mult, poate prea mult timp, în starea de vis a amintirilor conservate cu îndârjire — că roata se învârtește, părul grizonant, veștejirea pielii și ridurile care ne brăzdează obrajii ne amintesc fără milă că, chiar dacă încercăm să nu expunem corpul forțelor distrugătoare ale vieții, veninul șarpelui timpului, ce tainic se târăște, tot ne mistuie trupul. Fuga de viață nu ne eliberează de legea îmbătrânirii și a morții. Nevroticul care caută să se debaraseze de necesitatea vieții nu câștigă nimic, ci doar se încarcă cu povara unei bătrâneți și unei morți de care are parte în avans, ceea ce, la lipsa de conținut și de sens a vieții lui, trebuie să aibă urmări deosebit de cumplite. Dacă nu i se permite libidoului o viață care tinde spre înainte, care chiar vrea orice primejdie și pieirea finală, atunci el o pornește pe celălalt drum și scormonește în propriul hău, săpând tot mai adânc spre vechea intuiție a nemuririi a tot ce-i viață, spre dorul de renaștere.

618 Acest drum ni-l prezintă Hölderlin în poeziile sale și în viața sa. Îi dau poetului cuvântul prin cântecele sale:

Unui trandafir

Mereu ne poartă-n pântecu-i de mamă,
Regină dulce-a câmpului, pe noi
Natura ce la viață toate cheamă,
Tăcută și măreață, pe-amândoi.

O, trandafir! podoaba noastră pică,
Furtuni ne smulg petalele subțiri;
Sămânța însă veșnic se ridică
Statornică — spre alte înfloriri![5]

Referitor la parabola acestei poezii, trebuie remarcate următoa- 619
rele: trandafirul este simbolul femeii iubite.[6] Când poetul se visează cu trandafirul în pântecele matern al naturii, atunci starea lui psihică de fapt este aceea că el se află la mamă. Acolo există o veșnică germinare și reînnoire, o viață potențială, care are totul în fața sa și conține în sine încă toate posibilitățile împlinirii, fără a fi supusă trudei modelării lor. Plutarh arată în formă naivă acest motiv în tradiția sa despre mitul lui Osiris: Osiris și Isis împreunându-se în pântecele matern. Acest lucru este perceput de Hölderlin și ca privilegiu de invidiat al zeilor de a savura pe veci cea mai fragedă copilărie; astfel, el spune în *Cântecul de ursită al lui Hyperion:*

Fără ursită, precum adormitul
Copil, respiră Cereștii;
Cast ocrotit
Într-un mugure simplu
Înflorește de-a pururi
Spiritul lor,
Iar ochii, preafericiții,
Privesc în tăcuta
Pe veci claritate.[7]

Acest fragment arată ce înseamnă fericirea cerească. Hölderlin 620
nu a mai putut uita niciodată această primă și supremă fericire, a cărei

5 Hölderlin, *ed. cit.*, p. 67. (*N.t.*)

6 „Roza" chiar este o chintesență a iubitei, iar ca „Rosa mystica" este denumirea Mariei. Cf. în acest sens scrierea editată împreună cu Richard Wilhelm, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* [par. 31 și urm.], și simbolistica mandalei în: [Jung] *Psihologie și alchimie* [par. 99 și 139]; precum și Hartlaub, *Giorgiones Geheimnis.*

7 Hölderlin, *ed. cit.*, p. 131. (*N.t.*)

imagine de vis îl înstrăina de viața reală. În mitul lui Osiris este sugerat motivul gemenilor din pântecele matern. La Frobenius[8] găsim o legendă în care marele șarpe (rezultat dintr-un șarpe mic, într-un copac găunos, prin „creșterea șarpelui") înfulecă în cele din urmă toți oamenii (mama devoratoare = moartea) și nu mai supraviețuiește decât o femeie gravidă. Ea sapă o groapă, o acoperă cu o piatră și, trăind în ea, naște doi gemeni — cei care ulterior vor ucide balaurul. Întâlnim convietuirea în mamă și în următoarea legendă: „La început, Obatala, cerul, și cu Odudua, pământul, femeia lui, stau presați strâns unul peste celălalt într-o tigvă.[9] A fi păstrat „într-un mugur simplu" este o imagine care apare deja la Plutarh unde se spune că soarele se naște dimineața dintr-un boboc de floare. Și Brahma iese din boboc (cf. fig. 86); în Assam se naște astfel prima pereche de oameni.

Omul

Abia-ți răsăriseră, Mumă Țărână, din ape
Culmile munților tineri, cu poftă sorbind
Miresmele, pline de crânguri mereu înverzite,
Din hăul cel sur al Oceanului

Întâile Insule dulci; și al Soarelui ochi pe
Plante,-ale veșnicei lui tinereți
Ucenice, privirea-și lăsa, bucuros, pe copiii
Zâmbind ce din tine născutu-s-au.

Atunci pe o insulă, cea mai frumoasă, în care
Aerul calm învelea în tăcere dumbrăvi,
Stătea printre struguri, din noaptea domoală, născută-n
Crepusculul palid al zorilor,

[8] Frobenius, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, p. 68.
[9] *Loc. cit.*, p. 269.

VIII. Sacrificiul

Odrasla ta cea mai aleasă, o, Mamă Țărână!
Tandru privea spre părintele Helios, sus,
Copilul, și treaz alegea sfânta viță, cercându-i
Preadulcile boabe cu buzele,

Ca doică a sa; și curând el crescu; și-l temură
Fiarele; o, căci o altă făptură decât
Jivinele-i Omul; nici ție, nici Tatălui — seamăn
Nu-i e, căci e aprig și unic al

Tatălui suflet înalt și a ta bucurie-n
El; cu durerea-ți din veci, o, Țărână,-i unit.
Naturii, a zeilor Mumă, ce totul cuprinde
În sine, ar vrea el să-i semene!

De-aceea-l alungă din inima ta semeția-i,
Mumă Țărână! și marile-ți daruri rămân
Departe, și-i sunt legăturile tale firave;
Mai-binele-ar vrea el, sălbaticul!

Din pajiști suav mirosind, de pe țărmuri senine,
Omul se-ntoarce în apa lipsită de flori,
Și, chiar de-i lucește ca bolta-nstelată dumbrava,
Cu fructe de aur, el scormone

În grotele munților duri, iscodește în puțuri,
Fuge de razele Tatălui Soare, la fel
De necredincios, care râde de griji și pe robi îi
Lipsește de marea sa dragoste.

Căci pasărea-n codri respiră mai liberă, dacă
Omul măreț își înalță simțirea; iar cel
Ce vede în timp viitorul obscur, deslușească
Și moartea, și singur să tremure.

Și arme-mpotriva ființelor poartă, în pururi
Vai! temătoarea-i mândrie el — Omul; mereu
Se cheltuie-n vrajbă, iar florile păcii, plăpânde,
Abia înflorite se scutură.

Au nu este el dintre toți încercații vieții
Cel mai ferice? Ci mult mai adânc, mai cumplit
Se-nfige destinul, pe toate cumpănindu-le,-n pieptul
De flăcări al celui puternic.[10]

621 Această poezie trădează debutul dezbinării dintre poet și natură; el începe să se înstrăineze de realitate. Este de remarcat cum puiul de om își alege „sfânta viță … ca doică a sa". Referitor la această aluzie dionisiacă trebuie menționat că în cele prorocite de Iacob se zice despre Iuda (*Geneza* 49, 11): „Acela își va lega de viță asinul Său, de coardă mânzul asinei Sale…"

622 S-a păstrat o gemă gnostică pe care este reprezentată o măgăriță care-și alăptează mânzul, deasupra fiind figura racului (Cancer) și inscripția: D.N.IHY.XPS.: Dominus noster Jesus Christus, cu adaosul: Dei Filius.[11] După cum dă cu amărăciune a înțelege Iustin Martirul, legăturile legendei creștine cu cea a lui Dionysos sunt neîndoielnice (de exemplu, miracolul vinului). În legenda sa, asinul joacă un anumit rol ca animal de călărie al lui Silen. Asinul ține de „al doilea soare", de Saturn. Acesta este steaua lui Israel și de aceea Iahve e oarecum identificat cu Saturn. „Crucifixul batjocurii", cu cap de măgar, de pe Colina Palatină (fig. 83) face aluzie la faptul că în templul de la Ierusalim este adorat un cap de măgar. Deosebirea dintre creștini și evrei îi era atunci neclară unuia venit din afară.

623 Hölderlin ia în considerare mai cu seamă natura dionisiacă a omului: vița este doica sa, iar ambiția sa este „Naturii, a zeilor Mumă, ce totul cuprinde în sine… să-i semene!" Teribila mamă este „mater saeva cupidinum", natură dezlănțuită și nebiruită, reprezentată prin divinitatea cea plină de contradicții a panteonului grecesc, Dionysos,

[10] Hölderlin, *ed. cit.*, pp. 163-165. (*N.t.*)
[11] Robertson, *Evangelien-Mythen*, p. 92.

care era în mod semnificativ și divinitatea lui Nietzsche, deși trăirea originară a acestuia țintea propriu-zis și inițial la Wotan, vânătorul cel înspământător. Wagner a spus acest lucru cu atât mai clar.

„Trufia" îl mână pe om departe de mamă și de pământ și îl înstrăinează de lumina paternă, până ce îndârjirea lui se preface în angoasă. În calitatea sa de copil al naturii, omul se învrăjbește cu ea, tocmai fiindcă și în măsura în care el se aseamănă cu „a zeilor Mumă". El nu este condus de vreo rațiune, ci de dionisiaca *libido effrenata*. 624

Naturii

Pe când încă te pierdeam în voaluri
Și-atârnam ca floarea-n trunchiul tău[12],
Și simțeam din inima ta valuri
Cum lovesc gingaș în pieptul meu,
Pe când încă tare în credință
Și dorinți, ca tine, te priveam,
Și în tine loc de suferință,
Lume pentru dragoste găseam;

Pe când încă inima-mi tânjea spre soare
Deslușindu-i sunetele greu,
Aștrii toți numindu-i frați în zare[13],

[12] Având în vedere dezbaterile noastre dinainte și poezia anterioară, prin natură înțelegem mama (fig. 7). Aici, mama i se pare poetului a fi copacul de crengile căruia copilul atârnă asemenea unei flori (fig. 76).

[13] El numea odinioară „aștrii frații săi". Trebuie să amintesc aici de expunerile din prima parte a acestei lucrări [par. 130], mai cu seamă de acea identificare mistică cu astrele: Ἐγώ ξιμι σύμπλανος ὑμῖν ἀστὴρ etc. Separarea și diferențierea de mamă, „individuația", creează acea opoziție dintre subiect și obiect, baza conștiinței. Ce a fost înainte era comuniunea cu mama, așadar cu întregul universului. Pe atunci încă nu era cunoscut soarele ca frate, ci abia ulterior; după producerea separării, intuiției i se conștientizează înrudirea sa cu astrele. Un proces care nu pare să fie foarte rar în psihoză: un meșteșugar tânăr s-a îmbolnăvit de schizofrenie; primele lui senzații patologice au fost acelea că percepea o relație specială cu soarele și stelele. Stelele i s-au părut deodată a fi încărcate de semnificație pentru el: credea că ar avea cumva de-a face cu el, iar

Primăvara — muzica lui Dumnezeu,
Când în vântul ce sufla-n dumbravă
Suflul tău încă trăia, și bucurii
Palpitau în inima-mi suavă:
Ah! trăiam doar zile aurii.

Când pe văi, unde sorbeam izvoare[14],
Unde verdele din crânguri tinerești
S-anina de stânci amețitoare,
Iar prin crengi luceau lumini cerești,
Unde nins de-a florilor făină
Mă-mbătam de răsuflarea lor,
Și din strălucire și lumină
Se lăsa asupra mea un nor[15]; […]

Mă pierdeam adesea, mândră Lume!
În preaplinul tău, plângând de-alean
Cum aleargă fluviile-n spume
Rătăcind în drum către ocean;
Ah! atunci cu mișuneala Firii
M-azvârleam din timpul solitar
Chiar în brațele Nemărginirii,
Ca un pelerin înspre altar.

Slavă, vis de aur din pruncie,
Sărăcia vieții mi-ai ascuns,
Ai făcut semințele să-nvie,
Dându-mi ce nicicând n-aș fi ajuns!
O, Natură! raza frumuseții tale

soarele îi insufla idei. Această percepere aparent complet nouă a naturii se întâlnește uneori în această boală. Un alt pacient a început să înțeleagă limbajul păsărilor care îi aduceau solie de la iubita lui (cf. Siegfried!).

14 Izvorul face parte din întregul imaginii.

15 Această imagine exprimă fericirea divin-infantilă, așa ca în *Cântecul de ursită al lui Hyperion* [*ed. cit.*, p. 131, *N.t.*]: „În lumină înaltă umblați/ Pe un fraged tărâm, fericite, voi Genii!/ Strălucite, zeiești adieri/ Ușor vă ating…“

Fără chin mi-a pârguit, când adia,
Fructele de dragoste, regale,[16]
Ca recolte din Arcadia.

Moartă-i Muma care-mi dete lapte,
Moartă — lumea tinereții — acum;
Sânul ce umplea un cer de noapte
Mort e, gol, ca miriștea de scrum;
Primăvara, ah ! mă mai răsfață,
Ca pe vremi, cu cântecul iubit,
Dar s-a dus a vieții dimineață,
Primăvara inimii s-a ofilit.

Veșnic scumpa dragoste-i în luptă,
Doar o umbră e tot ce-am iubit;
Când a tinereții vrajă-i ruptă,
Pentru mine falnica Natură a murit!
Biată inimă, în fericiri scăldată,
Nu știai cât de departe-i țara ta:
Întrebând nu vei afla-o niciodată,
E destul dacă visezi la ea.[17]

Palinodie

De ce luminează în juru-mi, o, pământule, verdeața ta prietenoasă?
De ce îmi adii o, boare, din nou, ca odinioară?
În toate vârfurile copacilor se aude susurând…
……
De ce îmi treziți sufletul? De ce îmi răscoliți

[16] Acest pasaj este deosebit de semnificativ: în copilărie îi era dăruit totul, iar bărbatul este incapabil să și-l dobândească din nou, întrucât orice lucru este posibil doar cu chin; chiar și dragostea cere chin. În copilărie izvorul țâșnea într-o abundență înspumată. Mai târziu în viață este chiar nevoie de o muncă grea ca să mențiii cursul izvorului, căci odată cu înaintarea în vârstă, el are o tendință tot mai puternică de a curge înapoi spre origini.

[17] Hölderlin, *ed. cit.*, pp. 87–89. (*N.t.*)

Cele trecute, o, Bunilor? Cruțați-mă
Și lăsați să mi se odihnească
Cenușa bucuriilor, voi, care doar persiflați;

Zei fără destin, treceți mai departe și înfloriți
În tinerețea voastră, dincolo de cei ce-mbătrânesc,
Iar dacă vreți să vă asociați muritorilor,
Atunci înfloriți-le din abundență fecioarele

Și tinerii eroi; mai frumos se așterne dimineața
În jurul obrajilor celor fericiți
Și suav răsună pentru voi…
Cântecele celor neobosiți.

Ah! Cândva se înălța în murmur ușor și din pieptu-mi
Unda cântării, atunci când celesta bucurie
Încă îmi strălucea în ochi…[18]

625 Despărțirea de tinerețe i-a luat chiar și naturii strălucirea de aur, iar viitorul apare ca un gol lipsit de speranță. Însă ceea ce-i răpește naturii strălucirea și vieții bucuria este privirea înapoi spre un exterior de odinioară, în locul unei priviri înăuntru, în interiorul stării depresive. Privirea retrospectivă duce la regresie, formând debutul acesteia. Regresia este și o introversie involuntară, în măsura în care trecutul este o reminiscență și deci un conținut psihic, un factor endospihic. Regresia este o alunecare în trecut, determinată de o depresie în prezent. Depresia trebuie privită ca un fenomen inconștient de compensație, al cărui conținut ar trebui conștientizat, spre a atinge eficacitatea maximă. Acest lucru se poate realiza prin faptul că, urmând tendința depresivă, se regresează conștient și se integrează astfel conștiinței reminiscențele însuflețite — ceea ce corespunde scopului deliberat al depresiei.

[18] Traducere literală a poeziei *Palinodie*, p. 285 din Hölderlin, *Gesammelte Werke* II (*Gedichte*). (*N.t.*)

Empedocle

Tu viața o cauți, întruna, și-ți scapără brusc o
Văpaie divină adânc din pământ,
Iar tu-nfiorat de dorință
Te-arunci în abisuri, în flacăra Etnei.

Așa topea nestemate în vin semeția
Reginei; deși le iubea! Doar să nu-ți
Fi jertfit, și tu, bogăția,
Poete, în cupa de piatră ce fierbe!

Ci sfânt îmi ești tu, omorâtule aprig, asemeni
Puterii Țărânii ce-n ea te-a răpit!
Și-aș vrea să-l urmez — dacă n-aș fi-n
Iubire ținut — pe erou în adâncuri.[19]

Această poezie trădează dorul tainic de abisul matern și de 626
pântecele ce naște din nou (fig. 115). În vin dorește el să fie topit ca nestematele, în cupa ce fierbe, „craterul" renașterii, să fie jertfit. El ar dori să-l imite pe Empedocle, despre care Horațiu spune:

Deus immortalis haberi
Dum cupit Empedocles ardentem frigidus Aetnam
Insiluit…[20]

Ar dori să-l urmeze pe erou, să urmeze tipul ideal a cărui imagine 627
îi plutește în fața ochilor, și să-i împărtășească destinul. Însă iubirea îl mai reține în lumina zilei. Libidoul încă are un obiect de dragul căruia viața merită să fie trăită. Dar dacă se renunță la acest obiect, atunci libidoul se va scufunda în imperiul mamei subpământești, cea care naște din nou.

[19] Hölderlin, *ed. cit.*, p. 192. (*N.t.*)
[20] [Deoarece tânjea să fie considerat un zeu nemuritor, Empedocle a sărit nepăsător în Etna cea de foc…], *Ars poetica*, pp. 464 și urm.

Discurs funebru

Zilnic o iau pe poteci diferite,
Ba în verdeața pădurii, ba în scalda izvorului,
La stâncă, unde-nfloresc trandafirii,
Privesc de pe colină spre zare;

Dar nicăieri, încântătoareo, nu te zăresc în lumină,
Și în văzduh cuvintele-mi pier,
Cele pioase, pe care cândva ți le rosteam…
……
Da, departe ești tu, chip ferice!
Iar a vieții tale armonie sonoră se stinge în fața mea,
Neperceptă, și ah! unde sunteți voi,
Cântece vrăjite, ce odinioară

Inima mi-o domoleați cu liniște celestă?
Ce mult de-atunci e! o, ce mult!
Tânărul îmbătrânit-a, chiar și pământul ce-atunci
Îmi zâmbea s-a schimbat și-i altul.

O, rămâi cu bine! sufletu-mi se îndepărtează de mine
Și se întoarce la tine, zi de zi, iar ochiul
Plânge după tine, și privește dincolo din nou limpede,
Acolo, unde tu zăbovești.[21]

628 Aici ne răsună deja clar în urechi renunțarea, o invidie față de propria tinerețe, față de acea vreme a „lipsei de osteneală", pe care am dori atât de mult să o menținem. Însă ultima strofă anunță un lucru ce dă de gândit: o privire aruncată spre celălalt tărâm, spre îndepărtatul mal al apusului sau al răsăritului de soare. Iubirea nu-l mai ține pe poet, legăturile cu lumea sunt rupte, și puternic se aude acum răsunând strigătul lui de ajutor adresat mamei:

[21] Traducere literală a poeziei *Nachruf*, p. 209 din Hölderlin, *Gesammelte Werke* II (*Gedichte*). (*N.t.*)

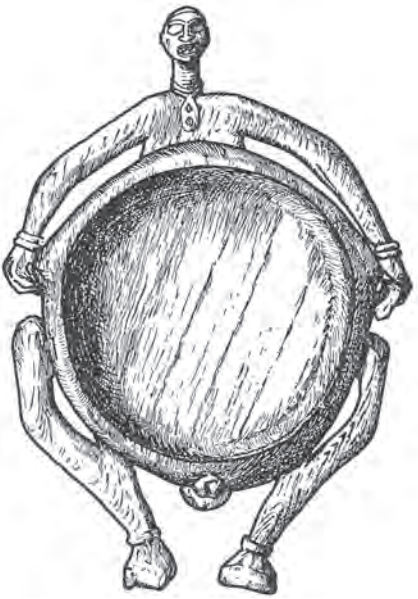


Fig. 115 Pântecele mamei universale. Cupă de lemn din Congo.

Ahile

Mândră odraslă de Zei! când iubita pierdut-ai,
Jos, la țărmul mării te-ai dus, peste ape jelind,
Tânguindu-se inima ta năzuia spre prăpastia sfântă,
Spre liniștea-n care, departe de zgomotul navelor,
În adânc, sub talazuri, în pașnica grotă adastă
Thetis albastra, ocrotitoarea zeiță a mării.
Ea era mama flăcăului, puternica zee, pe care,
Copil încă fiind, cu iubire, cândva-l alăptase
Pe stâncile insulei sale, și-n cântec de aspre talazuri
Și-n băi ce-ntăresc îl creștea ca să fie erou.
Și mama auzind tânguirea flăcăului, ca un mic
Nor, de pe fundul mării, jelind, s-a-nălțat,

Cu blândă iubire-alinând suferințele dragului,
Iar el auzit-a cum ea, mângâios, i-a promis ajutor.

Fiu al Cereștilor! o, dacă aș fi ca tine, și eu
Aș putea să-mi suspin vreunui zeu tăinuita durere.
Dar nu se cuvine, și eu doar rușine îndur, parcă n-aș-fi
Al celei ce totuși cu lacrimi gândește la mine.
Zei milostivi! însă voi auziți ruga șoptită a omului,
Ah! cuvios și adânc te-am iubit, preasfântă lumină,
Toată viața pe tine, țărână, cu pădurea și apele tale,
Tată Eter, și pe tine, curat și cu dor te-a simțit
Inima-aceasta — o, alinați-mi voi, Bunilor, chinul,
Să nu-mi amuțească devreme vai! prea devreme simțirea,
Să trăiesc, și vouă, înalte puteri ale cerului, să vă
Mulțumesc, cucernic cântând încă-n ziua fugară,
Pentru binele vechi, pentru bucuria tinereții pierdute,
Și-apoi generoși să-l primiți la voi pe cel singuratic.[22]

629 Aceste cântece descriu mai limpede decât am putea-o face noi în cuvinte seci permanenta rămânere în urmă și înstrăinarea tot mai mare de viață, cufundarea treptată în abisul amintirii. Acestor cântece de un dor retrospectiv li se alătură straniu, ca un oaspete neliniștitor, cântecul apocaliptic *Patmos*, învăluit de negurile adâncurilor, de norii învârtejiți ai mamei care dăruiește nebunia. În el răsar din nou ideile mitului, presimțirea, înveșmântată în simboluri, a morții și a renașterii vieții.

630 Redau diferite fragmente semnificative din *Patmos:*

Aproape
Și greu de înșfăcat e Zeul.
Dar unde-i primejdie, sporește
Și mântuirea.[23]

[22] Hölderlin, *ed. cit.*, pp. 135–136. (*N.t.*)
[23] Hölderlin, *ed. cit.*, p. 312. (*N.t.*)

Aceste cuvinte semnalează că libidoul a atins acum o adâncime 631
unde „pericolul e grav“[24]. Acolo „Dumnezeu este aproape“: acolo omul ar găsi recipientul matern al renașterii, lăcașul germinativ în care viața lui s-ar putea reînnoi. Căci viața merge înainte, în pofida pierderii tinereții, ba chiar poate fi trăită cu cea mai mare intensitate, dacă privirea înapoi spre cele ce apun nu paralizează pasul. Privirea înapoi nu ar constitui niciun fel de problemă, dacă nu s-ar opri la exterioități, care desigur nu mai pot fi aduse înapoi, ci și-ar da seama de unde provine de fapt fascinația trecutului. Licărul de aur al amintirilor vechi din copilărie se sprijină mai puțin pe simple fapte, cât mai degrabă pe amestecul unor imagini fermecate, mai mult intuite decât realmente conștiente. Parabola lui Iona care este înghițit de balenă redă în mod adecvat situația. Ne cufundăm în amintirea din copilărie, fugind astfel de lumea prezentă. Ajungem, aparent, în bezna cea mai adâncă, dar avem apoi viziuni neașteptate ale unei lumi de dincolo. Acel „mysterium“ pe care îl percepem reprezintă tezaurul de imagini primordiale pe care fiecare îl aduce cu sine în existență ca dar primit la botez de la omenire, acea sumă de forme înnăscute proprii instinctelor. Am numit acest psihic „potențial“ inconștientul colectiv. Dacă acest strat este revigorat prin libidoul care regresează, atunci apare posibilitatea unei înnoiri a vieții și totodată a unei distrugeri a ei. O regresie consecventă înseamnă o reconectare cu lumea instinctelor naturale, care reprezintă și în sens formal, adică ideal, materie primordială. Dacă aceasta poate fi captată de conștiință, va produce o reînsuflețire și o ordine nouă. În schimb, dacă conștiința se arată incapabilă să asimileze conținuturile copleșitoare ale inconștientului, se ivește o situație amenințătoare, căci atunci noile conținuturi își mențin forma inițială, haotică și arhaică, spulberând astfel unitatea conștiinței. Tulburarea mentală care rezultă de aici se numește de aceea în mod semnificativ schizofrenie, „nebunie a scindării“.

Hölderlin zugrăvește în poemul său trăirea pătrunderii în acea 632
lume miraculoasă a imaginilor primordiale:

[24] *Faust*, Partea a doua, *ed. cit.*, „Galerie întunecată“, p. 131. (*N.t.*)

În beznă locuiesc
Vulturii și fără frică umblă
Copiii Alpilor peste prăpăstii
Pe șubrede podețe.[25]

633 Cu aceste cuvinte, poemul fantastic-obscur își continuă cursul. Vulturul, pasărea soarelui, sălășluiește în întuneric — libidoul s-a ascuns, însă dincolo sus pășesc locuitorii munților, desigur zeii („În lumină înaltă umblați"), imagini ale soarelui care cutreieră cerul, ale soarelui care trece în zbor peste abis ca un vultur.

De aceea, când grămădite-mprejur
Stau piscurile vremii, iar cei care-și sunt dragi
Locuiesc aproape, dar obosind
Între munți depărtați,
Dă-ne apa cea ne-ncepută,
Dă-ne, o! aripi, în credință curată
Să trecem și să venim înapoi.[26]

634 Prima imagine este una întunecată despre munți și despre timp — determinată pesemne de soarele care cutreieră peste munți; următoarea imagine, o apropiere și, totodată, o depărtare de cei ce ne sunt dragi, pare să indice viața din tărâmul de jos[27], unde suntem uniți cu tot ceea ce ne fusese odinioară drag și totuși nu ne putem bucura de fericirea reunirii, căci totul este umbră, lipsit de esență și de viață. Acolo, cel ce coboară bea apa „ne-ncepută", băutura reînnoirii[28], ca

[25] Hölderlin, *ed. cit.*, p. 312. (*N.t.*)
[26] Hölderlin, *ed. cit.*, p. 312. (*N.t.*)
[27] Cf. scena din călătoria în Hades, unde Odiseu vrea să-și îmbrățișeze mama: „… Și eu gândind în sine/ Vrui să cuprind al mamei mele suflet./ De trei ori m-azvârlii spre-a o cuprinde,/ De trei ori însă ea-mi zbură din brațe/ Ca umbra sau ca visul. Și durere/ Mai nemiloasă pieptul meu încinse…" (Homer, *Odiseea*, cântul XI, ESPLA, București, 1956, p. 231, vv. 266–271, trad. de G. Murnu, *N.t.*)
[28] Bolnava lui Spielrein (*loc. cit.*, p. 345) vorbește în legătură cu semnificația împărtășaniei despre „apa impregnată de copilărie", despre „apa spermatică", despre „sânge și apă"; la p. 368 spune: „Sufletele căzute în apă sunt salvate de

să-i crească aripi și el să se întoarcă iarăși, întraripat, spre viață, aidoma discului solar înaripat (fig. 12 și 21), care se înalță din apă ca o lebădă. („Dă-ne… aripi… Să trecem și să venim înapoi.“)

Așa grăiam, când mai iute
Decât bănuiam, și mai departe,
Unde nicicând nu visasem s-ajung,
Un geniu mă răpi
Din propria mea casă. Abia licăreau
În timp ce mergeam,
Pădurea umbroasă
Și dornicele fluvii ale țării;
Nu mai umblasem pe aceste meleaguri …[29]

După cuvintele enigmatice și obscure ale începutului, în care 635
poetul exprimă presimțirea a ceea ce va să vină, începe călătoria spre Orient, spre răsărit, spre misterul eternității și al renașterii, la care visează și Nietzsche și o spune în cuvinte semnificative:

O, cum puteam să nu tânjesc după eternitate și după regele inelelor de nuntă — inelul reîntoarcerii?

Încă nicicând n-am întâlnit femeia de la care să fi dorit să am copii, decât femeia-aceasta, pe care o iubesc: căci ah! eu te iubesc, eternitate![30]

Hölderlin fixează același dor într-o imagine splendidă, ale cărei 636
trăsături ne sunt deja familiare:

Însă curând, în proaspătă strălucire,
Tainică

Dumnezeu: ele cad pe fundul aflat la o mai mare adâncime. — Sufletele sunt salvate de zeul soarelui.“ Cf. în acest sens și caracteristicile miraculoase ale lui *aqua permanens* (*Psihologie și alchimie* [par. 336 și urm.]).

29 Hölderlin, *ed. cit.*, pp. 312–313. (*N.t.*)

30 Nietzsche (*Așa grăit-a Zarathustra*) [vezi *ed. rom. cit.*, „Cele șapte peceți“, p. 305, *N.t.*].

În fum auriu, înflori
Țâșnind dintr-odată
Cu pași de soare,
Din mii de piscuri aromind,

Asia, și orbit căutam acum
Ceva cunoscut, căci nedeprins eram, iată!
Cu-aceste vaste făgașuri pe care
Coborând de pe Tmolos
Curge-n aur împodobitul Pactol
Și se-nalță Taurus și Messogis,
Și grădina cotropită de flori;
Un foc liniștit, însă,-n lumină,
Înflorește sus argintia zăpadă
Și, martor al vieții fără de moarte,
Pe inaccesibile piscuri se cațără
Iedera veche[31], și susținute
De vii coloane, de cedri și lauri, se ridică
Sărbătorește
Palate zidite de zei.[32]

637 Imaginea este apocaliptică: orașul matern în țara tinereții veșnice, înconjurat de verdeața și de florile unei primăveri nepieritoare.[33] Poetul se identifică aici cu Ioan, care trăia pe Patmos; el l-a însoțit odinioară pe „Fiul Celui suprem“ și l-a văzut la chip:

[31] Se zice că φάρμακον ἀθανασίας, băutura soma, haoma a perșilor, ar fi făcută din Ephedra vulgaris (Spiegel, *Erânische Altertumskunde* I, p. 433).

[32] Hölderlin, *ed. cit*., p. 313. (*N.t.*)

[33] Așa ca orașul celest din Hauptmann, *Hanneles Himmelfahrt* (p. 92): „Fericirea este un oraș minunat,/ În care pacea și bucuria nu cunosc sfârșit./ Casele sale sunt din marmură, acoperișurile din aur,/ Vin roșu curge în fântânile de-argint,/ Pe străzile albe-albe sunt presărate flori,/ Din turnuri răsună veșnic cântări de cununie./ De-un verde ca-n luna mai sunt crestele munților, strălucind în lumina zorilor,/ Înconjurate de fluturi, încununate cu trandafiri./ … Acolo jos se plimbă mână-n mână:/ Oamenii-n sărbătoare prin tărâmul celest./ Marea cea vastă-vastă este umplută de vin roșu,/ Ei se scufundă în ea cu trupuri strălucitoare./ Se adâncesc în spumă și-n strălucire,/Purpura cea clară îi

Acolo, la vinul de taină, amândoi
Laolaltă în ceasul cinei ședând
Cu sufletul mare, calm presimțind, Domnul
I-a vestit moartea și iubirea din urmă […]

[…] Apoi a murit. Și-ar mai fi
Încă multe de spus. Și fu văzut, privind triumfal,
Preafericitul, de prietenii săi până la capăt. […][34]

De aceea le-a trimis el
Spiritul, și clădirea se
Zgudui, și mugiră vijeliile Domnului
Până departe tunând peste
Îngânduratele capete, când
Eroii morții, plini de presimțiri, se-adunaseră,

Acum, când el, la despărțire.
Încă o dată li s-a vădit.
Cu soarele s-a stins împărăția zilei,
Iar sceptrul, drept-strălucitorul,
El însuși, în divină suferință, l-a sfărmat.
Ci la plinirea vremii trebuia
Să aibă loc întoarcerea…[35]

Imaginile care stau la bază sunt moartea sacrificială și învierea 638
lui Hristos, ca jertfirea de sine a soarelui, care-și sfarmă de bunăvoie sceptrul de raze, în așteptarea învierii. Despre substanța „sceptrului de raze" trebuie să remarcăm următoarele: bolnava lui Spielrein, pe care am menționat-o, spune că „Dumnezeu străpunge pământul cu o rază". Pământul are pentru pacientă semnificația unei femei. Ea înțelege și raza soarelui în chip mitologic ca pe ceva solid: „Isus

acoperă complet,/ Iar când se înalță chiuind dintre valuri,/ Sunt spălați cu sângele lui Isus."

34 Hölderlin, *ed. cit.*, pp. 314–315. (*N.t.*)

35 Hölderlin, *ed. cit.*, p. 315. (*N.t.*)

Hristos mi-a arătat dragostea lui, bătând cu o rază la fereastră."[36] Am mai întâlnit și la alt bolnav psihic aceeași idee a substanței solide a razei soarelui. Ciocanul lui Thor care, despicând pământul, pătrunde adânc în el poate fi comparat cu piciorul lui Caeneus. Ciocanul se comportă în interiorul pământului așa ca tezaurul, căci pe parcursul timpului iese treptat din nou la suprafață (comoara „înflorește"), adică renaște din pământ. Acolo unde Samson a aruncat falca măgarului, Dumnezeu a făcut să țâșnească un izvor.[37] (Izvoare din urma trapului calului, din urma lăsată de picior, din copita calului.) În acest context de semnificații se încadrează bagheta magică, sceptrul în genere. Gr. σκῆπτρον = sceptru ține de σκᾶπος, σκηπάνων, σκήπων = baston, σκηπτός = vânt de furtună, lat. *scapus*, tijă, tulpină, în germana veche de sus *scaft*: suliță, lance[38] (fig. 85). Întâlnim în această asociere din nou acele relații care ne sunt deja cunoscute ca simboluri libidinale. Sfărâmarea sceptrului înseamnă deci jertfirea puterii de până atunci, adică a unui libido organizat într-o anume direcție.

639 Trecerea de la Asia prin Patmos la misterul creștin în poemul lui Hölderlin este aparent o legătură superficială, în fond însă, un raționament extrem de judicios: este intrarea în moarte și în tărâmul de dincolo ca un sacrificiu de sine al eroului întru obținerea nemuririi. În această vreme în care soarele a apus, în care viața s-a stins aparent, domnește o așteptare tainică a reînnoirii acesteia:

> […] și de-atunci
> Nemărginită-i bucuria
> De-a locui în noaptea iubitoare, de-a păstra
> Nezdruncinat, în ochi nevinovați
> Abisuri de înțelepciune.[39]

[36] *Loc. cit.*, pp. 375 și 383.
[37] *Cartea Judecătorilor* 15, 17 și urm.
[38] Prellwitz, *Wörterbuch der griechischen Sprache*, s.v. σκήπτω, pp. 416 și urm.
[39] Hölderlin, *ed. cit.*, p. 315. (*N.t.*)

În adânc sălășluiește înțelepciunea, înțelepciunea mamei; una 640
fiind cu ea, minții i-a fost dată intuiția lucrurilor mai profunde, a imaginilor primordiale și a forțelor originare, ce stau la baza a tot ce-i viu, alcătuind matricea care îl hrănește, îl conservă și îl creează. În extazul său maladiv, poetul simte măreția celor privite, dar pentru el nu mai este important să aducă sus la lumina zilei ceea ce a scos din adânc — spre deosebire de Faust.

> Și nu e nici un rău, dacă o parte
> Se pierde-n vânt, iar sunetele vii
> Ale vorbirii se destramă;
> Căci lucrul Domnului, și el, cu-al nostru se aseamănă,
> Nu pe toate deodată le vrea Preaînaltul.
> Ce-i drept, sunt pline minele de fier
> Și Etna de rășini incandescente,
> Așa că aș avea din ce belșug să făuresc
> Un chip, ca să-l arăt,
> Precum era aidoma, pe Crist[40].[41]

De fapt, ceea ce zărește poetul în adâncimea vulcanică este „spi- 641
ritul", așa cum a fost el dintotdeauna, și anume totalitatea formelor originare, din care rezultă imaginile arhetipale. În această lume a inconștientului colectiv este un tip căruia, din câte se pare, îi revine semnificația principală și care este exprimat prin figura eroului divin, căreia, în Occident, îi corespunde Cristos.

> […] Și El trezește
> Pe morți, pe cei neatinși încă
> De cruzime. […][42]

[40] Am folosit, inițial, o ediție Hölderlin veche. În cea nouă, în loc de „Geist" [spirit], scrie „Christ" [ca în ediția rom. citată de noi, *N.t.*]. Am lăsat textul vechi, întrucât dedusesem de aici din evidență interioară că este „Cristos", chiar înainte de a cunoaște versiunea ulterioară.

[41] Hölderlin, *ed. cit.*, pp. 316–317. (*N.t.*)

[42] Hölderlin, *ed. cit.*, p. 317. (*N.t.*)

Dar dacă azi Cereștii,
Așa cum cred eu însumi, mă iubesc […][43]

[…] Calm e semnul lui[44]
Pe cerul plin de tunet. Căci Crist încă trăiește.[45]

624 Dar așa cum odinioară șarpele demonic îi răpește lui Ghilgameș buruiana miraculoasă pe care o aducea înapoi din ținutul cel fericit din Vest (fig. 45), tot așa se stinge și poemul lui Hölderlin într-o lamentație dureroasă, care ne trădează că această coborâre a lui la umbre nu va fi urmată de o înviere în lumea de aici:

[…] Și o putere rușinos ne smulge
Inima.
Căci jertfă cere tot ce e ceresc.[46]

643 Prea târziu i-a obținut poetul înțelegerea că ar trebui să jertfim dorul retrospectiv — care ar vrea să aducă înapoi numai copilăria cu fericirea-i amurgindă și lipsa ei de efort — înainte ca „cereștii" să ne „smulgă" jertfele, luând totodată cu ei și omul în întregime.

644 De aceea sunt de părere că sfatul pe care i-l dă autoarei noastre inconștientul, de a-și lăsa eroul să moară, este înțelept, căci el nu a fost de fapt mult mai mult decât personificarea unei reverii regresive și infantile care nu arăta nici intenția și nu poseda nici forța de a pescui, în schimbul înstrăinării de această lume, o alta din marea primordială a inconștientului, ceea ce ar fi fost un adevărat act eroic. Această jertfă se produce numai într-o dăruire totală față de viață, iar întregul libido, prins în legăturile familiale, trebuie eliberat din cercul îngust și dus în lumea largă. Întrucât este necesar pentru starea de bine a fiecărui om ca, după ce a fost în copilărie doar o particulă ce se învârtea și ea împreună cu celelalte într-un sistem

[43] Hölderlin, *ed. cit.*, p. 318. (*N.t.*)
[44] Al tatălui.
[45] Hölderlin, *ed. cit.*, p. 318. (*N.t.*)
[46] Hölderlin, *ed. cit.*, p. 318. (*N.t.*)

rotativ, acum, când a ajuns adult, să devină el însuşi centrul unui nou sistem. Este desigur clar că un atare pas include şi rezolvarea sau cel puţin luarea în considerare a problemei erotice, căci dacă acest lucru nu se întâmplă, atunci libidoul nefolosit se împotmoleşte ineluctabil în relaţia endogamă inconştientă cu părinţii, făcând ca individul să fie înrobit în puncte esenţiale. Amintim de faptul că doctrina lui Hristos ar dori să separe cu brutalitate omul de familia lui, iar în discuţia cu Nicodim am văzut strădania deosebită a lui Hristos de a da regresiei un sens simbolic. Ambele tendinţe servesc aceluiaşi ţel, şi anume de a-l elibera pe om din legăturile sale familiale, care nu corespund unei înţelegeri superioare, ci slăbiciunii şi lipsei de stăpânire a afectelor infantile. Căci dacă lasă în voia lui libidoul său captiv în mediul copilăriei şi nu-l eliberează pentru nişte ţeluri mai înalte, atunci omul se află sub influenţa unei constrângeri inconştiente. Inconştientul îi recreează, oriunde s-ar afla el, mereu mediul infantil prin proiecţia complexelor sale, astfel fiind produse de fiecare dată, din nou şi complet împotriva interesului său vital, aceeaşi dependenţă şi lipsă de libertate care caracterizau relaţia lui cu părinţii. Destinul său nu se află în mâna sa; Τυχία καὶ Μοῖραι [sorţii şi destinele] sale îi cad, ca să zicem aşa, din stele. Stoicii numeau această stare εἱμαρμένη, şi anume constrângerea astrelor ce determină destinul, căreia îi este supus orice „nemântuit". Libidoul, care astfel rămâne captiv în forma cea mai primitivă, îl ţine pe om pe o treaptă corespunzător de joasă, şi anume pe cea a lipsei de stăpânire, când el se află total la discreţia afectelor. Aceasta era situaţia psihologică a sfârşitului Antichităţii, iar mântuitorul şi medicul acelei vremi era cel care încerca să elibereze oamenii de Heimarmene.[47]

[47] De fapt, toate misterele urmăresc acest scop. Ele creează simboluri ale morţii şi renaşterii (fig. 116). Aşa cum arată Frazer (*The Golden Bough*, part III: „The Dying God", pp. 214 şi urm.), şi popoarele exotice au în misterele lor aceleaşi simboluri ale morţii şi renaşterii iniţiatice, aşa cum spune şi Apuleius (*Metamorphoses*, XI, 23, p. 240) despre iniţierea lui Lucius în misterele lui Isis (fig. 9): „Accessi confinium mortis: et calcato Proserpinae limine, per omnia vectus elementa remeavi." [„M-am apropiat de hotarele morţii, am călcat pragul Proserpinei şi de acolo m-am întors, trecând prin toate elementele",

Fig. 116 Misterul șarpelui. Altar al unor lari în Pompei.

645 Dacă viziunea domnișoarei Miller are ca obiect problema jertfei, aceasta este, într-adevăr, mai întâi o problemă individuală; însă dacă aruncăm o privire asupra formei în care are loc această prelucrare, atunci realizăm că aici este vorba despre ceva ce trebuie să fie o problemă și pentru omenire în general. Căci simbolurile — șarpele care ucide calul și eroul care se sacrifică de bunăvoie — sunt figuri ale miturilor ce țâșnesc din inconștient.

646 În măsura în care lumea și tot ce ființează sunt în mod nemijlocit o creație a reprezentării, din jertfirea libidoului ce tânjește după cele trecute rezultă crearea lumii. Pentru cel care privește retrospectiv, lumea, chiar și cerul instelat, redevine mama care se apleacă asupra lui și îl cuprinde din toate părțile, iar din renunțarea la această imagine și la dorul de ea se înfiripează o imagine a lumii care corespunde unei cunoașteri moderne. Din această idee fundamentală

ed. rom. cit., p. 305, *N.t.*] Lucius a murit la figurat („ad instar voluntariae mortis") [aidoma unei morți de bunăvoie] și a renăscut („renatus").

simplă reiese semnificația jertfei cosmice. Un exemplu bun în acest sens este uciderea mamei primordiale babiloniene Tiâmat (fig. 117), a balaurului al cărui leș este menit să formeze cerul și pământul.[48] În modul cel mai desăvârșit întâlnim această idee desigur în filosofia indiană cea mai veche, și anume în cânturile din *Rigveda*. Cântul (10, 81, 4) întreabă:

> Ce a fost lemnul, ce a fost copacul,
> Din care au cioplit ei pământ și cer?
> Voi, înțelepților, cercetați acestea cu mintea voastră…[49]

Viçvakarman, atoatecreatorul, cel care a creat lumea din copacul necunoscut, a făcut-o astfel: 647

> Cel ce, jertfindu-se, pogorî în toate aceste ființe
> Ca înțelept sacrificator, tatăl nostru,
> Se duse, cerând bunuri prin rugăciune,
> Învăluindu-și originea, în lumea cea măruntă.
> Dar ce i-a slujit ca lăcaș…
> Ce și cum i-a servit ca punct de sprijin…?

Rigveda 10, 90 ne dă răspunsul la aceste întrebări. Purusha (bărbat sau om) este ființa primordială care 648

> Acoperă de jur împrejur pământul pretutindeni,
> Ca să curgă depășindu-l cu o înălțime de încă zece degete.

Vedem că purusha este un soi de suflet platonician universal, care înconjoară lumea și din afară: 649

> Născându-se, el depăși lumea
> În față, în spate și în toate părțile.

[48] Din sacrificarea balaurului rezultă în alchimie microcosmosul lui *lapis philosophorum*. (Cf. [Jung] *Psihologie și alchimie* [par. 404].)

[49] Deussen, *Geschichte der Philosophie* I, p. 136.

Fig. 117 Marduk se luptă cu Tiâmat. Cilindru de sigiliu asirian.

650 Ca suflet universal ce învăluie tot, purusha are și caracter matern. Ca ființă primordială, el reprezintă o stare fizică originară; el este ceea ce învăluie, precum și ceea ce este învăluit, mamă și copil nenăscut, un stadiu nediferențiat, inconștient. În această calitate, el trebuie încheiat și întrucât este totodată un obiect al dorului regresiv, trebuie jertfit, ca să poată lua naștere mai ales ființe distincte, deci conținuturi ale conștiinței. Din această presupoziție se explică următoarele:

> Ca animal sacrificial, pe paie a fost
> Consacrat purusha, care apăruse înainte,
> Pe el l-au jertfit zeii, fericiții
> Și înțelepții, care acolo s-au aflat laolaltă.

651 Acest vers este ciudat. Dacă am vrea să punem acest mitologem în patul lui Procust al logicii, atunci ar trebui, fie că vrem sau nu, să-l violentăm. Imaginea că, în afara zeilor, mai apar și „înțelepți" de rând ca să „jertfească" ființa primordială este o reprezentare incredibil de fantastică, făcând complet abstracție de faptul că în afara ființei primordiale nu a existat la început nimic (adică înaintea jertfei), după cum vom mai vedea. Dacă prin aceasta s-ar înțelege acel mare mister al stării fizice primordiale, atunci totul se clarifică:

> Din el, ca animal de jertfă complet ars,
> Curse o materie vâscoasă amestecată cu grăsime,
> Din aceasta s-au format animalele din aer

Și cele care trăiesc în pădure și cele de-acasă.
Din el, ca animal de jerftă complet ars,
Au apărut imnurile și cântările,
Din el s-au ivit și toate cântecele măreţe
Și tot ce există ca formule sacrificiale…

Din mana sa luna a fost creată,
Ochiul lui acum ca soare poate fi privit,
Din gura lui apărură Ingra și Agni,
Iar Vâyu, vântul, din suflarea lui.
Împărăția aerului se născu din al său buric,
Iar cerul din capul său se ivi,
Pământul din picioare, iar din urechi
Polii; astfel este făcută lumea.[50]

652 Este evident că prin aceasta nu se înțelege o cosmogonie fizică, ci una psihologică. Lumea ia naștere când omul o descoperă. Însă el o descoperă dacă își jertfește starea în care este învăluit în mama primordială, și anume stadiul său inițial, inconștient. Ceea ce-l mână la această descoperire a fost denumit de Freud „bariera incestului". Interdicția incestului se opune tânjirii infantile după mamă și constrânge libidoul s-o ia pe orbita scopului biologic. Libidoul deviat de la mamă prin interdicția incestului caută obiectul sexual în locul mamei interzise. În acest sens, care se exprimă în limbajul metaforic prin „interdicția incestului", „mamă" etc., trebuie interpretată desigur și propoziția paradoxală a lui Freud: „La origine, noi nu am cunoscut decât obiecte sexuale."[51] Această propoziție nu este mult mai mult decât o alegorizare sexualistă, ca atunci când vorbim despre copci „moș" și „babă" etc. Este pur și simplu transferul retrospectiv al adevărului parțial al unui adult asupra unor stări infantile alcătuite complet diferit. Concepția lui Freud este, dacă o înțelegem literal, incorectă în măsura în care ar fi mai corect

[50] *Loc. cit*., pp. 156 și urm.

[51] S. Freud, *Opere*, vol. 11, *Tehnica psihanalizei*, „Despre dinamica transferului", Editura Trei, București, 2004, p. 97. (*N.t.*)

să spunem că noi am cunoscut la începutul începutului numai sâni hrănitori. Când sugarul simte plăcere la supt, asta nu dovedește nicidecum că ar fi vorba cumva de o plăcere sexuală, căci plăcerea poate proveni din surse diferite. Se presupune că omida mănâncă și ea cu tot atâta plăcere, deși nu are niciun fel de funcție sexuală, iar instinctul de hrănire este cu totul diferit de pulsiunea sexuală, indiferent de ceea ce poate face o treaptă sexuală ulterioară din aceste activități timpurii. Sărutul, de pildă, provine mult mai degrabă din actul hrănirii decât din sexualitate. Atunci, „bariera incestului" este o ipoteză foarte îndoielnică (oricât de bine se potrivește ea pentru descrierea unor stări nevrotice), căci ea reprezintă o achiziție a civilizației care nu a fost inventată, ci a apărut în mod natural, pe baza acelor necesități biologice complicate care se află în relație cu apariția așa-numitelor sisteme ale claselor de căsătorie. Acestea nu intenționează nicidecum să împiedice incestul, ci caută să preîntâmpine pericolul social al endogamiei prin „cross-cousin-marriage". Căsătoria tipică cu fiica unchiului din partea mamei este realizată de-a dreptul cu acel libido care s-ar putea înstăpâni pe mamă sau soră. Așadar, nu este vorba despre evitarea incestului, care, de altfel, găsește ocazii destule, având în vedere frecventele accese de promiscuitate ale primitivilor, ci mai degrabă despre necesitatea socială de extindere a organizației familiei asupra întregului trib.[52]

653 Nu poate să fi fost deci tabuul incestului ceea ce a scos oamenii din stadiul psihic primitiv al nediferențierii, ci mai curând a fost pulsiunea evoluției specifică omului care-l distinge atât de decisiv de celelalte *animalia* și care i-a impus nenumărate tabuuri, printre care tabuul incestului. Acestei „alte" pulsiuni i se împotrivește omul „animalic" cu conservatismul și misoneismul său instinctiv, ambele fiind caracteristici evidente ale omului primitiv și doar puțin conștient. Obsesia noastră de progres reprezintă compensația maladivă care-i corespunde.

654 Teoria freudiană a incestului descrie anumite fantasme care însoțesc regresia libidoului și sunt caracteristice mai cu seamă

[52] Cf. [Jung] *Psihologia transferului* [par. 433 și urm.] și Layard, *The Incest Taboo and the Virgin Archetype*.

inconștientului personal al isteriei. Pentru o anumită bucată de drum, fantasmele infantil-sexuale sunt cele care explică limpede de ce atitudinea isterică este atât de defectuoasă și de inaptă. Ele trădează umbra. Limbajul acestei compensații este, bineînțeles, dramatizant și exagerat. Teoria derivată de aici corespunde concepției isterice din cauza căreia individul este nevrotic. De aceea nu ar trebui să luăm acest mod de exprimare atât de în serios pe cât o face Freud. El este la fel de improbabil ca și traumele presupus sexuale ale istericilor. În plus, teoria sexuală nevrotică este depășită și prin faptul că ultimul act al dramei constă în întoarcerea în trupul mamei. Ea nu se produce de cele mai multe ori *per vias naturales*, ci *per os*, adică prin ingerare și înghițire (fig. 118). Astfel se revelează o versiune și mai infantilă, pe care Rank a dezvoltat-o. Nu este vorba numai despre o simplă alegorie a jenei, ci despre faptul că regresia atinge stratul mai adânc al funcției nutritive, anterior din punct de vedere temporal sexualității, și se înveșmântează de-acum în lumea de trăiri a sugarului: limbajul metaforic sexual al regresiei se transformă, cu cât merge mai mult înapoi, în metaforele funcției de hrănire și de digestie, care nu trebuie privite ca fiind mai mult decât *une façon de parler*. Așa-numitul complex Oedip cu tendința lui de incest se transformă pe această treaptă în complexul Iona–balena, care cunoaște multe variante, ca de pildă vrăjitoarea care mănâncă copii, lupul, căpcăunul, balaurul etc. Angoasa de incest se transformă în teama de a fi mâncat de mamă (fig. 119). Libidoul regresiv se desexualizează aparent prin aceea că se retrage treptat până la treptele presexuale, timpuriu infantile. Nu se mai oprește nici acolo, ci revine chiar la starea intrauterină, prenatală (ceea ce nu trebuie luat *ad litteram!*) și irumpe astfel din sfera psihologiei personale în cea a psihicului colectiv, adică Iona vede misterele, „représentations collectives", în burta balenei. Libidoul atinge astfel un soi de stadiu primordial în care poate să crească fixat, așa ca Tezeu și Pirithous în călătoria lor în Infern. Dar el se și poate elibera din nou din îmbrățișarea maternă, aducând la suprafață o nouă posibilitate de viață.

Ceea ce se petrece cu adevărat în cazul fantasmelor referitoare la 655
incest și la trupul mamei este o cufundare a libidoului în inconștient

Fig. 118 Monstru devorator. Piatră. Belahan, Java de est (sec. al XI-lea).

în care, pe de o parte, provoacă reacții, afecte, păreri și atitudini infantile personale, dar pe de alta însuflețește și imagini colective (arhetipuri), cărora le revine o semnificație compensatoare și tămăduitoare, pe care mitul a avut-o dintotdeauna. Freud are propria

teorie asupra nevrozelor, care se potrivește atât de bine esenței nevrozelor, prea dependentă de viziunile nevrotice, din cauza cărora oamenii sunt în fond bolnavi. Astfel se creează impresia (care, nota bene, îi este atât de adecvată nevroticului) că de fapt *causa efficiens* a nevrozelor ar avea rădăcini în trecutul îndepărtat. În realitate, nevroza este fabricată în fiecare zi din nou, și anume printr-o atitudine greșită care constă tocmai în aceea că nevroticul gândește și simte așa cum o face și cum o justifică prin teoria lui asupra nevrozelor.

După această digresiune, să revenim la cântarea *Rigveda*. *Rigveda* 656
10, 90 se încheie cu un vers semnificativ, care este de cea mai mare importanță și pentru misterul creștin:

> Zeii, jertfind, omagiau jertfa,
> Iar aceasta fu prima dintre operele sacrificiale;
> Ei pătrunseră, naturi pline de forță, sus la cer,
> Acolo unde zăbovesc zeii cei bătrâni și fericiți.[53]

Prin jertfă se dobândește o abundență de putere, care atinge 657
puterea zeilor. În același mod în care s-a născut lumea prin jertfă, prin renunțarea la legătura personală cu copilăria, este creat după teoria *Upanișadelor* și noul stadiu al oamenilor, pe care îl putem numi cel nemuritor. Acest nou stadiu după existența omenească este atins iarăși printr-o jertfă, și anume prin sacrificiul calului, căruia îi revine o semnificație cosmică. *Bṛhadâranyaka-Upanishad* 1, 1 ne spune ce înseamnă calul sacrificat:

Om!

1. Zorii de zi, într-adevăr, sunt capul calului de jertfă, soarele este ochiul său, vântul, suflarea sa, gâtlejul, focul atotrăspândit, anul este trupul calului de jertfă. Cerul este spinarea lui, văzduhul este cavitatea lui abdominală, pământul, arcuirea burții lui; polii sunt părțile lui laterale, zonele subpolare, coastele lui, anotimpurile sunt membrele lui, lunile și jumătățile de lună,

[53] Deussen, *Geschichte der Philosophie* I, p. 158.

Fig. 119 Zeița Kali, cea mâncătoare de oameni. Artă populară indiană.

articulațiile lui, zilele și nopțile sunt picioarele lui, stelele, oasele lui, norii sunt carnea lui. Nutrețul pe care-l digeră este deșertul de nisip, râurile, arterele lui, ficatul și plămânii sunt munții, ierburile și copacii sunt părul lui. Soarele care răsare este partea lui din față, soarele care apune este partea lui din spate. Rânjetul său este fulger, înfiorarea sa este tunet, urina sa este ploaie; glasul său este vorbire.

2. Ziua, într-adevăr, s-a ivit pentru cal ca tipsia de sacrificiu care se află în fața lui: leagănul său este în ocean către răsărit; noaptea s-a ivit pentru el ca tipsia de sacrificiu care se află spatele lui: leagănul său este în ocean către apus; ambele tipsii au apărut ca să înconjoare calul. În postura de cal de călărie, a tras zeii, ca luptător, a tras Gandharva, ca animal de cursă, a tras

demonii, ca simplu cal, a tras oamenii. Oceanul este ruda sa, oceanul este leagănul său.[54]

Așa cum remarcă Deussen, jertfa calului are semnificația unei 658
„renunțări la univers". Când este sacrificat calul, este întru câtva sacrificată și distrusă lumea — un raționament care i-a trecut și lui Schopenhauer prin minte. În textul de mai sus, calul stă între două tipsii de sacrificiu, de la una vine și la cealaltă se duce, așa cum merge soarele de la ora dimineții la ora serii (fig. 11). Prin faptul că el este animalul de călărie și de povară al omului care chiar măsoară puterea mecanică în „cai-putere", calul simbolizează o cantitate de energie ce îi stă omului la dispoziție. El reprezintă astfel libidoul care a pătruns în lume. Am văzut mai sus că libidoul atașat mamei trebuia sacrificat, pentru a crea lumea; aici, lumea este suprimată prin noua jertfire a aceluiași libido, care a aparținut prima dată mamei, ca apoi să se scurgă în lume. De aceea calul poate fi folosit în mod adecvat ca simbol al acestui libido, el având, după cum am văzut mai sus, legături multiple cu mama.[55] Prin jertfirea calului se poate produce deci din nou doar o fază de introversie similară celei dinaintea creării lumii. Poziția calului între cele două tipsii, care le reprezintă pe mama născătoare și pe mama devoratoare, ne trimite la imaginea vieții cuprinse în ou, drept care tipsiile au menirea să „înconjoare" calul. Faptul că este chiar așa o dovedește *Bṛhadâranyaka-Upanishad* 3, 3:

1. „Unde s-au dus urmașii lui Parikshit — asta te întreb eu, Yâjñavalkya! Unde s-au dus urmașii lui Parikshit?"

2. Yâjñavalkya grăi: „El v-a spus că au ajuns acolo unde ajung (toți) cei care aduc jertfa calului. Căci această lume se întinde până acolo unde ajung treizeci și două de zile ale carului zeilor (ale soarelui). Această (lume)

[54] *Geheimlehre des Veda*, pp. 21 și urm.

[55] În *Bundahish*, XV, 27, taurul Sarsaok este jertfit la sfârșitul lumii. Însă Sarsaok era cel ce răspândise semința omenească; el a dus nouă din cincisprezece rase umane pe spinarea sa, prin mare, spre regiunile îndepărtate ale lumii. Vita originară a lui Gayomart are, după cum am văzut mai sus, semnificație maternă datorită fertilității ei.

înconjoară pământul de două ori pe-atât. Acest pământ este înconjurat de ocean de două ori pe-atât. Exact acolo se află, lat cât tăișul unui brici sau cât aripa unei muște, un spațiu între (cele două coji ale oului universal). Pe aceia i-a adus Indra ca șoim vântului; iar vântul i-a luat în sine și i-a purtat acolo unde erau cei ce aduceau jertfa calului. Așa grăi el (Gandharva către voi) și preamări vântul."

De aceea vântul este elementul special (vyashți) și vântul este elementul general (samashți). Cine știe acestea este ferit de moartea reiterată![56]

659 După cum spune acest text, cei care aduc jertfa calului ajung în acea crăpătură foarte îngustă dintre cojile oului universal, în acel loc în care sunt uniți și totodată separați.[57] Indra, care l-a răpit pe Soma (comoara greu de atins) ca șoim, duce ca psihopomp sufletele vântului, pneumei celei zămislitoare, *prânei* (suflul vieții)[58] individuale și cosmice, până la eliberarea de „moartea reiterată". Acest raționament rezumă sensul multor mituri; el este totodată un exemplu adecvat pentru faptul că filosofia indiană nu este, într-un anume sens, nimic altceva decât mitologie rafinată și sublimată.[59] În drama milleriană cade mai întâi calul, ca fiind fratele animalic al eroului. (Corespunzător morții timpurii a lui Enkidu cel pe jumătate animal, prietenul înfrățit cu Ghilgameș.) Această moarte sacrificială amintește de toată categoria jertfelor mitologice de animale. Jertfa de animale, acolo unde a părăsit semnificația primitivă a simplei ofrande, căpătând un sens mai înalt religios, se află într-o relație intimă cu eroul, respectiv cu divinitatea. Deci animalul reprezintă însuși zeul, ca de pildă taurul pe Dionysos-Zagreus și pe Mithra, mielul pe

[56] *Geheimlehre des Veda*, p. 38.

[57] Deussen spune în acest sens: „«Acolo», adică la orizont unde cer și mare se ating, între cele două coji ale oului universal este o crăpătură îngustă, prin care se ajunge din el afară, deci pe «spinarea cerului»…, și chiar acolo are loc unirea cu Brahman" (*Bṛhadâranyaka-Upanishad* 3, 3, în: *Sechzig Upanishad's des Veda*, p. 434).

[58] Un simbol al lui Brahman (Deussen, *loc. cit.*).

[59] Dacă pentru Silberer simbolistica mitologică este un proces de cunoaștere pe treaptă mitologică (*Über die Symbolbildung*), între această viziune și a mea există o concordanță totală.

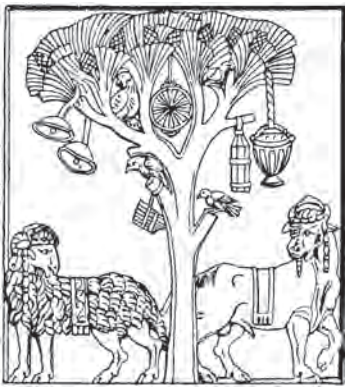


Fig. 120 Copacul sfânt al lui Attis. Relief de pe un altar al lui Cybele.

Hristos[60] și tot așa. Sacrificarea animalului înseamnă sacrificarea naturii animalice, adică a libidoului pulsional. Acest lucru se exprimă cel mai clar în legenda cultică a lui Attis. Attis este fiul și iubitul mamei zeilor, Agdistis-Cybele. Luându-i mama lui mințile, din cauză că s-a îndrăgostit de el și l-a făcut să înnebunească, Attis se castrează singur, și anume sub un molid. În cultul său, molidul joacă un rol (fig. 120): an de an este încoronat un molid, se atârnă în el o statuie a lui Attis, iar apoi pomul este tăiat. Cybele ia acest molid, îl duce în peștera ei și îl plânge acolo. Pomul semnifică în acest context în mod evident fiul — după o versiune, Attis a fost transformat tocmai în molid — pe care mama Cybele îl ia înapoi în peșteră, adică în pântecele matern. Însă copacului îi revine totodată și o semnificație maternă, căci agățarea de el a fiului, respectiv a statuii lui, reprezintă o uniune dintre fiu și mamă. Limbajul uzual folosește și el această imagine: „stăm agățați de mamă". Doborârea molidului este o paralelă a castrării și de aceea ne amintește de ea. În acest caz, copacul ar

[60] Din biblioteca lui Assurbanipal provine un interesant fragment sumeriano-asirian (citat în: Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder* I, p. 101): „Către cel înțelept el rosti:/ Un miel este înlocuitor pentru un om;/ Mielul îl dă pentru viața lui,/ Capul mielului îl dă pentru capul omului…"

avea mai degrabă o semnificație falică. Dar întrucât copacul o simbolizează în primul rând pe mamă, doborârii lui i-ar reveni semnificația unei jertfiri a mamei. Aceste încâlciri și întretăieri de semnificații greu de descurcat se pot rezolva întru câtva, aducându-le la un numitor comun. Acest numitor este libidoul: fiul personifică dorul de mamă, și anume în psihicul unui individ care se află într-o situație identică sau asemănătoare. Mama personifică dragostea (incestuoasă) față de fiu. Copacul personifică pe de o parte mama, pe de alta falusul fiului. *Membrum virile* ilustrează, la rândul său, libidoul fiului. Doborârea molidului, „emascularea", înseamnă jertfirea acestui libido care caută ceea ce este pe cât de neadecvat, pe atât de imposibil. Mitul descrie deci, prin aranjamentul și natura figurilor sale, destinul unei regresii a libidoului care se petrece mai cu seamă în inconștient. Iar în inconștient apar, ca într-un vis, *dramatis personae*, care sunt, conform naturii lor, ilustrări ale unor curente și tendințe ale libidoului. Agentul decisiv al tuturor figurilor este libidoul, care își ține formele sale prin unitatea sa (a libidoului) atât de strâns laolaltă, încât anumite atribute sau activități pot trece lesne de la o figură la cealaltă, ceea ce nu prezintă niciun fel de dificultăți pentru înțelegerea intuitivă, în schimb creează infinit de multe greutăți pentru explicația logică.

660 Îndemnul la jertfă pornește în cazul nostru de la mamă, „mater saeva cupidinum", care îl înnebunește pe fiu, forțându-l astfel să se automutileze. Mama reprezintă, ca ființă originară, inconștientul, în raport cu conștiința. De aceea mitul spune că imboldul la jertfă pornește dinspre inconștient. Acest lucru se înțelege în felul următor: regresia devine potrivnică vieții și perturbă bazele instinctive ale personalității; drept urmare se produce o reacție compensatoare a acestora sub forma unei înăbușiri și eliminări violente a tendinței incompatibile. Avem de-a face cu un proces natural, inconștient, cu o confruntare sau coliziune a unor tendințe instinctive, la discreția cărora stă de cele mai multe ori pasiv Eul conștient, în măsura în care el nu percepe, în mod normal, aceste mișcări ale libidoului și de aceea nu participă la ele cu conștiința.

661 La Ovidiu se spune despre pin:

Grata deum matri, siquidem Cybeleius Attys
Exuit hac hominem, truncoque induruit illo.[61]

Transformarea molidului înseamnă o înmormântare în mamă, 662
așa cum și în jurul lui Osiris a crescut planta *erica* (fig. 64). Pe basorelieful lui Attis din Koblenz[62], Attis pare să crească dintr-un copac, iar în aceasta MANNHARDT[63] ar dori să întrevadă numenul vegetației ce-i este inerent copacului. E probabil pur și simplu o naștere din copac, așa ca la Mithra. (Basorelieful din Heddernheim. Cf. fig. 77.) După cum relatează FIRMICUS MATERNUS, copacul și statuia au jucat un rol în cultul lui Iris și al lui Osiris, și tot așa în cultul fecioarei Persefona.[64] Dionysos avea porecla Dendrites, iar în Beoția se pare că era numit ἔνδενδρος, adică „în copac“[65]. Legenda lui Penteu legată de mitul lui Dionysos ne aduce în completare pandantul remarcabil la moartea lui Attis și la jelirea ce i-a urmat: Penteu[66], curios să spioneze orgiile menadelor, se cațără pe un molid, însă este văzut de mama lui; menadele taie copacul, iar Penteu, crezut a fi animal, este sfâșiat de ele în accesul lor de furie[67]; prima care se repede asupra lui este propria-i mamă.[68] În această legendă avem semnificația falică a copacului (doborâre = emasculare), natura lui maternă (copacul îl poartă pe Penteu) și identitatea lui cu fiul (doborârea = uciderea lui Penteu); avem aici totodată pandantul

[61] [„Și pinul/ Cu frunza-n sus și cu vârful țepos,] ce iubit e de mama/ Zeilor, pentru că Attis, iubit de Cibele, lăsându-și/ Chipul de om s-a-ntărit, prefăcându-se-n trunchiul acela…“ (OVIDIU, *Metamorfoze*, *ed. cit.*, Cartea a zecea, p. 201, *N.t.*).

[62] Cf. Roscher, Lexikon, s.v. „Attis“, șp. 722, 10.

[63] *Wald- und Feldkulte* II, p. 292.

[64] FIRMICUS MATERNUS, *De errore profanarum religionum*, XXVII, p. 69: „… per annos singulos arbor pinea caeditur, et in media arbore simulacrum iuvenis subligatur.“ [În fiecare an este doborât un molid, iar în mijlocul arborelui este prinsă statuia unui tânăr.]

[65] PRELLER, *Griechische Mythologie* I, p. 555, citat în: ROBERTSON, *Evangelien-Mythen*, p. 137.

[66] Penteu ca erou de natură șerpească; tatăl lui era Echion, vipera.

[67] Moartea sacrificială tipică în cultul lui Dionysos.

[68] ROSCHER, s.v. „Dionysos“, șp. 1054, 56 și urm.

complinitor pentru Pietà, și anume teribila mamă. Sărbătoarea lui Attis era ținută primăvara ca moment de jelanie, iar apoi ca sărbătoare de bucurie. (Vinerea Mare și Paștele.) Preoții cultului Attis–Cybele erau castrați și se numeau *galloi*[69]. *Archigallos*-ul se numea Atys (Attis)[70]. În locul castrării anuale, preoții doar își zgâriau brațele până la sânge. (Braț în loc de falus. „Smulgerea brațului"[71].) O simbolistică asemănătoare a jertfei pulsionale întâlnim în religia lui Mithra, în care fragmente esențiale ale misterului le reprezintă prinderea și înfrângerea taurului. O figură paralelă cu cea a lui Mithra este omul primordial Gayomart. El a fost creat împreună cu vita lui și ambii au trăit fericiți șase mii de ani. Însă când lumea a intrat în era Balanței (Libra), principiul răului a năvălit în ea. Libra este din punct de vedere astrologic așa-numitul domiciliu pozitiv al lui Venus, așadar principiul rău a venit sub domnia zeiței iubirii care personifică aspectul erotic al mamei. Întrucât acest aspect, după cum am văzut, este foarte periculos din punct de vedere psihic, catastrofa clasică riscă să năvălească asupra fiului. Ca urmare a acestei constelații, după doar treizeci de ani Gayomart și vita lui au murit. (Și încercările lui Zarathustra durează până în anul al treizecilea.) Din vita moartă au ieșit cincizeci și cinci de soiuri de grâne, douăsprezece feluri de plante de leac etc. Sămânța taurului a ajuns în lună spre purificare, sămânța lui Gayomart însă, în soare. Acest fapt ne-ar putea trimite la o semnificație feminină ascunsă a taurului. Gosh sau Drvâshpa este sufletul taurului și este venerat ca divinitate feminină. Mai întâi nu a vrut să fie din lipsă de curaj zeiță a turmelor de vite, până ce i s-a vestit consolator venirea lui Zarathustra. Acest fapt își găsește o paralelă într-o *purâna* indiană, în care pământului i se promite venirea lui Krishna.[72] Sufletul taurului

[69] În procesiunile sărbătorești purtau straie femeiești.

[70] În Bitinia, Attis se numea πάπας (papă), iar Cybele Mâ. Menționez că în cultele din Asia de sud-vest ale acestei zeițe-mamă se practica adorația peștilor, iar preoților li se interzicea să mănânce pește. Merită de știut și că fiul lui Atargatis, care este identică cu Astarte, cu Cybele etc., se numea Ἰχθύς (Roscher, *loc. cit.*, s.v. „Ichthys", sp. 94).

[71] Frobenius, *loc. cit.*, *passim*.

[72] Spiegel, *loc. cit.* II, p. 77.

călătorește, așa ca Ardvîçûrua, zeița iubirii, pe un car. Anima taurului pare de aceea a fi clar feminină. Din punct de vedere astrologic, Taurus este, de asemenea, un *domicilium Veneris*. Mitul despre Gayomart repetă în formă schimbată reprezentarea originară a cercului, închis în sine, al divinității hermafrodite ce se împreunează cu sine însăși spre a se renaște singură.

Așa ca taurul sacrificat, și focul, a cărui jertfire am discutat-o 663
deja în Capitolul III, are în chineză o natură feminină, după cum menționează comentatorul filosofului Huang-Zi (–350): „Spiritul căminului se numește Ki (coadă împletită de păr). El este învești mântat în roșu-deschis, care se asemuiește focului, și trebuie privit ca o fecioară drăgălașă, dulce." În *Cartea riturilor* se spune: „Lemnul este ars în flăcări pentru spiritul Au. Această jertfă pentru Au este o jertfă pentru femeile bătrâne (răposate)."[73] Aceste spirite ale căminului și focului sunt sufletele bucătarilor răposați și se numesc de aceea „femei bătrâne". Zeul bucătăriei se dezvoltă din această tradiție prebudistă și a devenit ulterior stăpânul familiei (de sex masculin) și intermediarul dintre familie și zeu. Astfel, vechiul zeu feminin al focului a devenit un soi de logos și de intermediar.

Din sămânța taurului au provenit strămoșii vitelor, precum și 664
272 de specii de animale folositoare.[74] După *Mînôkhired*[75], Gayomart l-a nimicit pe Dév Azûr, care este considerat demonul nestăpânitei dorințe malefice. Azî, tot un demon rău, rezistă, în ciuda acțiunii și a influenței lui Zarathustra, cel mai mult pe pământ. El este însă distrus ultimul la înviere (așa ca Satana în *Apocalipsa* lui Ioan); într-o altă variantă se spune că Angro Mainyus și șarpele rămân ultimii, pentru a fi nimiciți de însuși Ahura Mazda.[76] După ipoteza lui Kern, Zarathustra ar însemna „stea de aur" și ar fi identic cu Mithra.[77] Numele lui Mithra este legat de *mihr* care înseamnă în persana nouă soare și dragoste.

[73] Nagel, *Der chinesische Küchengott Tsau-kyun*, p. 24.
[74] Spiegel, *loc. cit.*, I, p. 511.
[75] Spiegel, *Grammatik der Pârsisprache*, pp. 134 și 166.
[76] Spiegel, *Erânische Altertumskunde* II, p. 164.
[77] Spiegel, *loc. cit.* I, p. 708.

665 La Zagreus am văzut că taurul este identic cu zeul, drept care sacrificiul taurului este un sacrificiu al zeului. Animalul este întru câtva numai o parte a eroului; el își jertfește numai animalul, renunță deci simbolic doar la pulsionalitatea lui. Participarea lăuntrică la actul sacrificial[78] se exprimă în mod adecvat în trăsăturile dureros-extatice ale chipului lui Mithra, cel ce ucide taurul. El o face voluntar, dar și involuntar[79], de aici venind expresia specific patetică de pe diverse monumente, având o oarecare asemănare cu chipul cam prea sentimental al Crucifixului lui Guido Reni. Benndorf spune despre Mithra:

> Trăsăturile feței, care au mai cu seamă în părțile superioare un caracter realmente ideal, au o expresie extrem de bolnăvicioasă.[80]

666 Și Cumont scoate în evidență expresia feței celui care ucide taurul (*tauroktonos*):

> Ce visage, tel qu'on peut l'observer dans les meilleures répliques, est celui d'un jeune homme d'une beauté presque féminine; une abondante chevelure bouclée qui se dresse sur le front, l'entoure comme d'une auréole; la tête est légèrement penchée en arrière de façon que le regard se dirige vers le ciel, et la contraction des sourcils et des lèvres donne à la physionomie une étrange expression de douleur.[81]

[78] Porphyrius (*De antro nympharum*) spune: ὡς καὶ ὁ ταῦρος δημιουργὸς ὤν ὁ Μίθρας καὶ γενέσεως δεσπότης („Întrucât taurul reprezintă forța de creație, Mithra este și stăpânul genezei"). Citat în: Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 72.

[79] Chiar moartea taurului este atât dorită, cât și nedorită. Când Mithra înjunghie taurul, un scorpion îl prinde pe acesta de testicule (echinocțiul de toamnă din era taurului, fig. 77).

[80] *Bildwerke des Lateranischen Museums*, nr. 547, citat în: Cumont, *Textes et monuments* I, p. 182.

[81] Cumont, *loc. cit.* [Pentru traducerea textului, vezi Anexe, *N.t.*] Într-un alt loc, Cumont vorbește despre „la grâce douloureuse et presque morbide des traits du héros".

Capul lui Ostia (Mithra tauroctonus?) ilustrat în CUMONT are, 667
ce-i drept, o expresie așa cum o cunoaștem noi de la pacienții noștri ca fiind aceea a unei resemnări afective. Este remarcabil faptul că, împreună cu transformarea spirituală atât de specială din primele veacuri postcreștine, a mers mână în mână o eliberare sau declanșare la fel de extraordinară a sentimentului. Aceasta nu s-a manifestat numai în forma înaltă de *caritas* și de *amor divinus*, ci și în niște trăsături sentimentale și infantile. Aici se încadrează mai cu seamă alegoria mielușelului din arta creștină timpurie.

Cum sentimentalismul este fratele brutalității și cei doi nu sunt 668
niciodată prea tare separați unul de altul, este vorba aici desigur despre o stare de lucruri foarte caracteristică pentru perioada dintre secolul I și secolul al III-lea. Expresia morbidă a feței ne indică o dezbinare și sciziune a celui care sacrifică: el vrea — și nu vrea. Acest conflict exprimă că eroul este sacrificator și sacrificat deopotrivă. Oricum, Mithra își sacrifică numai natura sa animală, adică pulsionalitatea sa[82], mereu într-o analogie strânsă cu cursa soarelui.

Pe parcursul cercetării am văzut că acel libido care edifică struc- 669
turi religioase regresează în ultimă instanță la mamă, reprezentând astfel de fapt acea legătură prin care suntem uniți cu originea noastră. Când Părinții Bisericii derivă cuvântul *religio* de la *religare*, ei se pot raporta cel puțin la acest fapt psihologic în sprijinul concepției lor.[83] După cum am văzut, libidoul regresiv se ascunde în simboluri numeroase și destul de diferite, fie că sunt de natură

[82] Natura libidinală a celui sacrificat este indubitabilă. În Persia, un berbec ajută primul om la săvârșirea primului păcat, la coabitare, el este și primul animal pe care ei îl jertfesc (SPIEGEL, *loc. cit*., pp. 511 și urm.). Berbecul este deci aidoma șarpelui Paradisului, care era, conform poeziei maniheiste, Hristos. Se zice că MELITON DIN SARDES (sec. al II-lea) a propovăduit că Hristos era miel, comparabil berbecului pe care Abraham l-a sacrificat în locul fiului său. Tufișul reprezenta crucea. (Fragment V, citat în: ROBERTSON, *loc. cit*., pp. 143 și urm.)

[83] Derivarea inițială de la *relegere* ar putea fi mai probabilă (CICERO, *De inventione*, 2, 53 și *De natura deorum*, 1, 42). LACTANTIUS (*Divinae institutiones*, 4, 28) derivă de la *religare:* „Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus" [Suntem uniți și legați prin această legătură a pietății cu Dumnezeu]. Idem HIERONYMUS și AUGUSTIN. Vezi în acest sens WALDE, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, s.v. „diligo". Opoziția semnificativă este *religo — neglego*.

masculină sau feminină; şi diferenţele de sex sunt, la drept vorbind, de o natură secundară şi nu joacă din punct de vedere psihologic rolul pe care ni l-am putea imagina la o privire mai superficială. Substanţa şi forţa de motivare a dramei sacrificiale constau într-o preschimbare energetică inconştientă în sine, care îi devine Eului tot atât de conştientă, pe cât sunt de pildă marinarii conştienţi de o erupţie vulcanică submarină. Trebuie să recunoaştem că, având în vedere frumuseţea şi noblețea ideii de jertfă ca şi a ritului solemn, o formulare psihologică pare înfiorător de seacă. Iar caracterul plastic al actului ofrandei este astfel redus întru câtva la un *abstractum* searbăd, în timp ce viaţa înfloritoare a personajelor este mortificată până la bidimensionalitate. Înţelegerea ştiinţifică are, din păcate, atari efecte lamentabile, pe de o parte; pe de alta însă, tocmai abstracţia permite o înţelegere mai profundă a fenomenelor. Recunoaştem astfel că personajele dramei mitice au însuşiri interşanjabile, căci lor nu le revine aceeaşi semnificaţie existenţială ca figurilor concrete ale lumii fizice. Cele din urmă suferă uneori cu adevărat o tragedie, cele dintâi doar o reprezintă, şi anume pe scena subiectivă a unei conştiinţe introspective. Ceea ce speculează cutezanţa omenească în legătură cu esenţa lumii fenomenale, anume faptul că hora astrelor şi istoria umană universală sunt ilustrarea intrinsecă a unui vis divin, devine, aplicat asupra dramei interioare, o probabilitate ştiinţifică: esenţialul dramei mitice nu este concretismul personajelor, adică e neesenţial ce animal este sacrificat şi ce fel de zeu este reprezentat prin animalul de jertfă. Importă numai faptul că are loc un act sacrificial, aşadar că în inconştient se derulează un proces de transformare a cărui dinamică, ale cărui conţinuturi şi al cărui subiect sunt în sine inconştiente, dar i se concretizează în mod indirect conştiinţei prin aceea că stimulează materialul de reprezentare ce-i stă la dispoziţie şi, ca să zicem aşa, ea se înveşmântează cu el, aşa cum fac dansatorii cu blănurile de animale şi preoţii cu pieile oamenilor jertfiţi.

670 Abstracţia ştiinţifică ne oferă marele avantaj al unei concluzii asupra procesului tainic derulat în spatele scenei pe care se joacă misterul, din care deducem, lăsând în urma noastră lumea colorată

a teatrului, o realitate a dinamicii și a încărcăturii de sens psihice, realitate ce nu mai poate fi redusă mai departe. Această cunoaștere răpește așa-numitelor procese inconștiente orice epifenomenalitate și le face să apară ca ceea ce și sunt, conform tuturor experiențelor, și anume ca mărimi autonome. Astfel, orice tentativă de a deriva inconștientul din conștiință devine o artificiozitate goală, un joc steril, intelectualist. Putem presupune aceasta peste tot acolo unde autorii vorbesc senin despre „subconștient", fără a fi conștienți ce prejudiciere arogantă aduc astfel. De unde știu ei oare atât de precis că inconștientul este „sub" și nu „peste" conștiință? Cert la această terminologie este numai că astfel conștiința se crede pe sine mai presus, superioară însăși zeilor. Poate că i se face, așa vrem noi să sperăm, odată „frică din cauza similitudinii sale cu divinitatea".

Sacrificiul anual al unei fecioare adus balaurului reprezintă desi- 671
gur cazul ideal al unei ofrande pe treaptă mitologică. Spre a potoli mânia teribilei Mame, era jertfită cea mai frumoasă fecioară ca simbol al dorinței sexuale a balaurului. Forme mai blânde sunt jertfirea primului născut și a diverselor animale de casă valoroase. Un al doilea caz ideal este autocastrarea în slujba Mamei; o formă mai blândă a acesteia e circumcizia. La ea, se jertfește măcar o parte, ceea ce echivalează deja cu un substitut de jertfă printr-un act simbolic.[84] Cu sacrificiile, ale căror obiecte reprezintă posesii râvnite și prețuite, se renunță tocmai la această dorință pulsională, libidoul, spre a-l redobândi într-o formă reînnoită. Prin jertfă ne răscumpărăm din angoasa de moarte și ni-l îmbunăm pe Hades, cel care reclamă jertfe. În acele culte târzii în care eroul, care învinge din vechime prin faptele sale tot răul și moartea, a devenit figura divină principală, el se preschimbă în autosacrificatorul preoțesc și în rezămislitorul vieții. Întrucât el este acum o figură divină, iar sacrificiul său un mister supramundan, a cărui semnificație trece cu mult dincolo de valoarea

[84] Cf. „soțul crud" al mamei (*Ieș*. 4, 25 și urm.). În *Iosua* 5, 2 și urm. se spune că Iosua a reintrodus tăierea împrejur și răscumpărarea primului născut. „Astfel ar fi înlocuit și el jertfirea copilului, așa cum se obișnuia înainte vreme să i se aducă lui Iahve, prin sacrificarea prepuțului bărbătesc, fiind rânduită prin aceasta o formă mai umană a cultului sacrificial" (Drews, *Die Christusmythe* I, p. 47).

unei ofrande obișnuite, această aprofundare a simbolisticii jertfei a preluat din nou regresiv ideea jertfei umane, căci avea nevoie de o expresie mai puternică și totală, pentru a ilustra ideea autosacrificiului. Relația dintre Mithra și taurul său se apropie deja foarte mult de această idee. În creștinism, este însuși eroul cel care se sacrifică de bunăvoie. Pe monumentele cultului mitraic întâlnim deseori un simbol straniu: un crater[85] (ulcior pentru amestecare) în jurul căruia e încolăcit un șarpe, iar un leu stă, în mod antagonist, față-n față cu șarpele.[86] Îți lasă impresia că cei doi s-ar certa pentru crater. Craterul simbolizează vasul matern al renașterii, șarpele — angoasa și rezistența, iar leul, dorința cea mai puternică.[87] Șarpele este aproape întotdeauna de față la jertfirea mitraică a taurului, deplasându-se în direcția sângelui care curge din rană. Pare să rezulte de aici că viața taurului (sângele) se scurge, într-un anume sens, spre șarpe, adică simbolizează o ofrandă făcută subpământenilor, așa ca băutul sângelui de către umbre în *nekyia* lui Odiseu. Am atras deja atenția mai sus asupra corelației dintre șarpe și taur și am constatat acolo că taurul simbolizează eroul viu, în timp ce șarpele — pe cel mort, îngropat sau htonic. Având în vedere că, în stadiul morții, el se află în mamă, șarpele reprezintă și mama devoratoare. Legătura dintre sângele taurului și șarpe arată ca o uniune a contrariilor. Leu și șarpe, certându-se pentru crater, ar putea simboliza ceva asemănător. Acesta este desigur motivul pentru care după sacrificiul taurului începe rodnicia miraculoasă. Încă de pe treapta primitivă (negrii australieni) găsim concepția că forța de viață se uzează, se „strică“ sau se pierde, având de aceea nevoie la anumite intervale de o reînnoire. Oricând survine un astfel de „abaissement“, trebuie săvârșit ritul reînnoirii vieții. Aceste rituri sunt de o multitudine infinită. Dar și pe treapta cea mai înaltă li se poate recunoaște sensul

[85] Dintr-o relatare a lui Porphyrius se pot afla următoarele: παρὰ τῷ Μίθρᾳ ὁ κρατὴο ἀντὶ τῆς πηγῆς τέτακται (la Mithra avem ulciorul pentru amestecare în loc de izvor; citat în: Cumont, *loc. cit*. I, p. 101[1]), ceea ce este important pentru interpretarea craterului. Cf. și craterul lui Zosimos (Berthelot, *Alch. grecs*, III, li, 8, p. 245 (236).

[86] Cf. Cumont, *loc. cit*. I, p. 100.

[87] Ca zodie a canicului celei mai mari de vară.

originar al reînnoirii vieții. Astfel, uciderea mitraică a taurului înseamnă o jertfă adusă teribilei mame, adică inconștientului, care a atras spontan la sine energia conștiinței, întrucât aceasta se îndepărta prea mult de rădăcinile sale și uita puterea zeilor, fără de care orice viață se ofilește sau se irosește în dezvoltări perverse cu deznodământ catastrofal. În jertfă, conștiința renunță la posesii și putere în favoarea inconștientului. Se înlesnește astfel o uniune a contrariilor, a cărei consecință constă într-o izbucnire de energie. Actul sacrificial are totodată sensul unei fecundări a mamei; demonul htonic al șarpelui bea sângele, adică sufletul eroului. Viața este păstrată astfel nemuritoare, căci, aidoma soarelui, și eroul se rezămislește prin sacrificiul de sine și pătrunderea sa din nou în mamă. După toate materialele anterioare nu ar mai trebui să fie greu să recunoaștem și în misterul creștin jertfa umană sau jertfa fiului către mamă. Așa cum Attis se castrase din cauza mamei sale, iar în amintirea acestui fapt, statuia lui a fost atârnată de molid, așa atârnă[88] și Hristos în pomul vieții și pe cruce, Ἑκάτη și de mamă (fig. 71), și răscumpără astfel de la moarte creația. Intrând din nou în pântecele mamei, el plătește în moarte[89] ceea ce a păcătuit protanthropos (omul primordial) Adam în viață, iar prin fapta sa el reînnoiește pe o treaptă spirituală viața pervertită prin păcatul originar. Moartea

[88] O moarte sacrificială asemănătoare este sfârșitul lui Prometeu. El este înlănțuit de stâncă. Într-o altă versiune, lanțurile sunt trase printr-un pilon. El suferă ca pedeapsă ceea ce Hristos ia de bunăvoie asupra sa. Destinul lui Prometeu ne amintește de aceea de nefericirea lui Tezeu și a lui Pirithous, care rămân fixați de stâncă, mama htonică. Conform lui Athenaeus, Jupiter i-a poruncit lui Prometeu, după ce l-a eliberat, să poarte o coroană de salcie și un inel de fier, care simbolizau lipsa lui de libertate și subordonarea sa. Robertson compară coroana lui Prometeu cu cununa de spini a lui Hristos. Cucernicii poartă, de asemenea, în cinstea lui Prometeu, coroane, pentru a reprezenta subordonarea (*Evangelien-Mythen*, p. 126). În acest context, coroana semnifică de aceea același lucru ca și inelul de logodnă. Ei sunt κάταχοι τοῦ θεοῦ, captivi ai divinității.

[89] Împunsătura de lance a lui Longinus înlocuiește lovitura de pumnal din jertfirea mitraică a taurului. Lui Prometeu înlănțuit și jertfit i se împunge pieptul cu „dintele ascuțit al icului de fier" (Eschil, *Prometeu*). Odin și Huitzilopochtli sunt străpunși de lance, Adonis este ucis de dintele mistrețului (cf. fig. 163).

lui Hristos are la Augustin (după cum am menționat deja) într-adevăr semnificația unui hieros gamos cu mama, asemănător ceremoniei lui Adonis, în care Venus și Adonis au fost întinși pe patul nupțial.

Procedit Christus quasi sponsus de thalamo suo; praesagio nuptiarum exiit ad campum saeculi … pervenit usque ad crucis thorum [torus are înțelesul de pat, concubină, catafalc] et ibi firmavit ascendendo coniugium; ubi cum sentiret anhelantem in suspiriis creaturam commercio pietatis se pro coniuge dedit ad poenam … et copulavit sibi perpetuo iure matronam.[90]

672 *Matrona* înseamnă în limbajul augustinian biserica în calitatea ei de mireasă a mielului. Tonul afectiv al hieros gamos-ului antic s-a preschimbat aici în opusul său. În locul plăcerii survine chinul și în locul mamei, care e și iubita — stâlpul de tortură; ceea ce era perceput odinioară ca fiind plăcut este resimțit acum ca dureros, și anume uniunea conștiinței masculine cu inconștientul feminin — sau, am putea spune și că simbolul hieros gamos-ului nu mai era trăit concretist pe treapta corporalității, ci la un nivel superior, psihic, ca unire dintre Dumnezeu și comunitatea sa (*corpus mysticum* al său). Exprimat modern, cea din urmă proiecție înseamnă conjuncția conștiinței cu inconștientul, adică funcția transcendentă specifică procesului de individuație. Integrarea inconștientului în conștiință are efect tămăduitor.[91]

673 Comparația jertfei mitraice cu cea creștină ar trebui să arate clar în ce constă superioritatea simbolului creștin; este înțelegerea făptașă că nu trebuie jertfită numai pulsionalitatea animalică, reprezentată prin animal, ci întreg omul natural, care este mai mult decât o exprimă simbolul său teriomorf. În timp ce cel dintâi reprezintă pulsionalitatea animalică, adică supunerea exclusivă față de legea speciei,

[90] *Sermo suppositus* 120, 8 [cf. par. 411 al acestui volum].

[91] Trebuie menționat că mitologia nordică cunoaște aceeași idee: prin atârnarea de pomul vieții, Odin a dobândit cunoașterea runelor și băutura amețitoare însuflețitoare, care i-a conferit nemurirea. Suntem înclinați să explicăm acest mitologem prin influențe creștine. Ce este însă atunci cu [zeul] Huitzilopochtli?

omul natural semnifică, dincolo de aceasta, și specific omenescul, și anume putința de a se abate de la lege, prin care limbajul religios înțelege capacitatea de a „păcătui". Ca urmare a acestei variabilități, care ține permanent și alte căi deschise, este efectiv posibilă o dezvoltare spirituală la homo sapiens. Dezavantajul este însă, dacă vrem, că ghidarea absolută — și de aceea considerată ca fiind o ghidare pe care te poți baza — după instincte este înlocuită printr-o capacitate neobișnuită de învățare, pe care o întâlnim și la antropoide. În locul siguranței instinctuale survine nesiguranța, și astfel apare necesitatea unei conștiințe care cunoaște, evaluează, alege și decide. Dacă aceasta reușește să compenseze cu succes siguranța instinctuală, ea va înlocui în măsură tot mai mare acțiunea instinctivă și presimțirea intuitivă prin reguli și modalități comportamentale pe care să te poți baza. Astfel apare în cele din urmă pericolul opus, acela ca acum conștiința să se separe de temelia ei instinctuală și să pună voința conștientă în locul impulsului natural.

Prin jertfa omului natural se caută atingerea acestui țel, căci, abia 674
atunci, ideea dominantă a conștiinței este în măsură să se impună total și se modeleze natura umană în acest sens. Caracterul măreț și înalt al acestui ideal este incontestabil și nici nu va fi contestat. Dar tocmai de pe această înălțime, individul este cuprins de îndoială dacă natura în sine este aptă să suporte această formare și dacă ideea noastră dominantă este astfel alcătuită, încât să poată modela materia primă naturală, fără ca aceasta să sufere pagube. Doar experiența poate da răspuns la această întrebare. De aceea încercarea de a escalada această înălțime trebuie făcută, căci fără o asemenea întreprindere nu se poate aduce niciodată dovada că încercarea de transformare, pe cât de temerară pe atât de violentă, chiar este posibilă. Nici nu am putea estima și înțelege vreodată care sunt forțele ce favorizează sau împiedică o astfel de tentativă. De asemenea, poate rezulta doar atunci dacă sacrificiul de sine al omului natural, așa cum îl concepe creștinismul, este o soluție definitivă sau înseamnă o viziune ce încă mai poate fi modificată. În timp ce sacrificiul mitraic încă este simbolizat printr-o sacrificare arhaică de animal și are ca scop o domesticire și disciplinare a omului exclusiv

pulsional[92], ideea creştină a sacrificiului, ilustrată prin moartea unui individ, cere o dăruire a întregului om, deci nu doar o îmblânzire a pulsiunilor sale animalice, ci o renunţare totală la ele şi, dincolo de aceasta, o disciplinare a funcţiilor sale spirituale, specific omeneşti, în direcţia unui scop spiritual supramundan. Acest ideal înseamnă o şcolire dură, care nu a putut evita să înstrăineze omul într-o mare măsură de propria lui natură şi de natură în genere. Această încercare a fost, după cum ne arată istoria, foarte posibilă şi a dus de-a lungul secolelor la o dezvoltare a conştiinţei ce ar fi fost efectiv cu neputinţă fără acest antrenament. Astfel de dezvoltări nu sunt invenţii şi fantasme arbitrare sau chiar intelectuale, ci îşi au logica şi necesitatea lor internă. Critica (materialistă), ce durează din epoca Iluminismului şi vizează improbabilitatea fizică a dogmelor, nimereşte total pe-alături. Dogma trebuie să fie o imposibilitate fizică, pentru că ea chiar nu spune nimic despre *physis*, ci este un simbol al unor procese transcendente, adică inconştiente, care, atât cât poate efectiv psihologia să constate, au de-a face cu dezvoltarea inevitabilă a conştiinţei. Credinţa în dogmă este un expedient la fel de inevitabil care trebuie înlocuit mai devreme sau mai târziu printr-o înţelegere şi cunoaştere adecvată, dacă îi este dat culturii noastre să dăinuie.

675 Astfel, şi în fantasmele domnişoarei Miller există o constrângere interioară ca ea să treacă de la sacrificiul calului la sacrificiul de sine al eroului. În timp ce primul simbolizează renunţarea la tendinţele pulsionale biologice, cel din urmă are sensul mai profund şi mai valoros din punct de vedere etic al sacrificiului de sine al omului, al renunţării la simplul egotism; ceea ce este, ce-i drept, în acest caz doar metaforic corect, căci nu autoarea povestirii, ci însuşi eroul ei, Chiwantopel, aduce şi totodată este jertfa benevolă. Actul semnificativ din punct de vedere moral îi este delegat eroului, în timp ce domnişoara Miller doar contemplă şi aprobă admirativ, fără să bănuiască, în mod evident, că figura ei animus, şi anume Chiwantopel, este determinată să facă ceea ce ea însăşi omite să facă. Progresul faţă de jertfa animală (reprezentată prin moartea calului) constă de

[92] Mitraismul era religia militară a romanilor şi cunoştea ca iniţiaţi doar bărbaţi.

Fig. 121 Peștele falic al misterelor lui Demeter.
Imagine de pe o vază grecească a pictorului Pan.

aceea numai în idee, iar dacă domnișoara Miller joacă în acest act sacrificial imaginar rolul spectatoarei cucernice, acestei participări nu-i revine nicio semnificație etică. După cum stau de obicei lucrurile în astfel de cazuri, ea nici nu realizează deloc ce înseamnă dacă eroul, purtătorul acțiunii magice, de importanță vitală, piere. Ceea ce se întâmplă de fapt atunci este că proiecția dispare și, ca urmare, actul sacrificial amenințător vizează subiectul, adică Eul personal al visătoarei. Nu aș putea prezice în ce formă se derulează atunci evenimentele. Nici în cazul domnișoarei Miller nu am prevăzut, respectiv nu am îndrăznit să presupun, din cauza lipsei de material suficient și a faptului că nu-i cunoșteam personalitatea, că tocmai o psihoză va fi cea care va alcătui corespondentul la jertfa lui Chiwantopel. Însă în realitate a fost o totală dăruire, respectiv o captivitate (κατοχή), nu față de posibilitățile pozitive ale vieții, în lumea noptatică a inconștientului, o pieire analoagă celei a eroului ei.

Chiwantopel este ucis de un șarpe. Șarpele ca instrument de 676
jertfă l-am întâlnit deja ilustrat din abundență (legenda sfântului

Silvestru, proba virginității, rănirea lui Ra și a lui Filoctet, simbolistica lăncii și a săgeții). El este cuțitul ucigător, dar și falusul ca simbol al forței regeneratoare (fig. 121) a bobului de grâu care, îngropat în pământ ca un cadavru, este o sămânță care totodată și fecundează solul. Șarpele simbolizează numenul actului de transformare ca și al substanței de transformare, așa cum este cazul mai cu seamă în alchimie. Ca locuitor htonian al cavernei, el sălășluiește în pântecele mamei pământ, așa cum Kundalini tantrică locuiește în cavitatea abdominală. Avem în alchimie, de pildă, legenda despre Gabicus și Beya, perechea regală frate–soră. La hieros gamos, fratele pătrunde complet în trupul surorii și dispare acolo, adică el este îngropat în pântecele ei, dizolvat în atomi și se transformă ca erou în șarpele psihic (serpens mercurialis; fig. 15) etc.[93] Astfel de fantasme se întâlnesc nu rareori la pacienți. Una dintre pacientele mele a avut fantasma că *ea ar fi un șarpe care se încolăcește în jurul mamei și în cele din urmă intră complet în ea*.

677 Șarpele care îl omoară pe erou este verde. Verde este și șarpele pacientei mele, care spune despre el: „*un șerpișor verde a ajuns până la gura mea* — era foarte fin și drăgălaș, ca și cum ar fi avut rațiune umană, ca și cum ar fi vrut să-mi spună ceva — tocmai ca și cum *ar fi vrut să mă sărute*“[94]. Pacienta lui Spielrein spune despre șarpe: „Este un animal al Domnului care are niște culori atât de minunate: verzi, albastre, albe. Verde este șarpele cu clopoței; el este foarte periculos. Șarpele poate să aibă spirit omenesc, poate să aibă judecată omenească; el este un prieten al copiilor. El ar salva acei copii care sunt necesari pentru conservarea vieții omenești.“[95] Semnificația șarpelui ca *regenerativum* este inconfundabilă (fig. 110).

678 După cum calul este fratele, așa este șarpele sora lui Chiwantopel („ma petite sœur“). Călăreț și cal formează o unitate centaurică, așa ca omul și umbra sa, respectiv omul superior și omul inferior sau conștiința Eului și umbra, sau ca Ghilgameș și Enkidu. Astfel, de

[93] Cf. [Jung] *Psihologie și alchimie* [par. 436: „Visio Arislei“].

[94] „Despre psihologia Dementiei praecox: o încercare“, în Jung, *Opere complete*, vol. 3, *ed. rom. cit.*, par. 283, p. 152. (*N.t.*)

[95] *Über den psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie*, p. 366.

bărbat ține și femininul, și anume propria-i feminitate inconștientă, pe care am denumit-o anima. Ea apare la pacienți adesea sub aspectul șarpelui. Verdele, fiind culoarea vieții, i se potrivește excelent. Verdele este și culoarea lui Creator Spiritus. Eu am definit anima ca arhetip al vieții pur și simplu.[96] Dacă i se acordă aici, într-o aparentă contradicție, datorită simbolului șarpelui, și atributul de „spirit", asta se întâmplă pentru că anima personifică mai întâi întregul inconștient, și anume atâta timp cât forma ei nu poate fi distinsă de alte arhetipuri. La niște diferențieri ulterioare, de anima se desprinde de regulă figura bătrânului (înțelept), care este un arhetip al „spiritului". Acesta se comportă față de ea ca tată (spiritual) — (de pildă Wotan și Brünhilde sau Bythos și Sophia. Exemple clasice, în romanele lui Rider Haggard!).

Atunci când Chiwantopel numește șarpele „sora" lui „cea mică", 679
acest lucru nu este lipsit de importanță pentru domnișoara Miller, căci eroul doar este fratele și iubitul ei, „ghostly lover" al ei, animus. Ea însăși este șarpele vieții lui, care îi aduce moartea. Când eroul și calul său mor, rămâne șarpele verde care nu este nimic altceva decât sufletul inconștient al înseși autoarei, iar aceasta va îndura, după cum am văzut deja, destinul lui Chiwantopel: va fi copleșită de inconștientul ei.

Contrastul dintre cal și șarpe sau dintre taur și șarpe reprezintă 680
contrastul libidoului în sine însuși, o tendință spre înainte și totodată spre înapoi.[97] Nu este corect doar că libidoul ar fi o tendință incontinuă spre înainte, o dorință infinită de viață și de construire, așa cum și-a formulat Schopenhauer voința universală, moartea fiind aici o viclenie sau fatalitate ce ne cuprinde din afară; ci libidoul vrea, corespunzător parabolei soarelui, și apusul său, involuția sa. În prima jumătate a vieții el vrea creșterea, în cea de-a doua a sugerat mai întâi încet, apoi a făcut-o perceptibil, schimbarea scopului său. Și așa cum în tinerețe pulsiunea spre o expansiune nelimitată a vieții se află adesea sub stratul învăluitor al unei rezistențe împotriva

[96] *Despre arhetipurile inconștientului colectiv* [par. 66].

[97] Bleuler a numit asta ambivalență sau ambitendință; iar Stekel (*Limbajul viselor*) a numit-o „bipolaritate a tuturor fenomenelor psihice".

acesteia, așa se ascunde și „cealaltă“ pulsiune adesea sub o cramponare — îndărătnică și deplasată — de forma de până atunci a vieții. Acest contrast aparent din natura libidoului este ilustrat printr-o statuetă a lui Priap din colecția de antichități de la Verona[98]; Priap indică zâmbind cu degetul spre locul în care șarpele îi mușcă membrul (fig. 122).

681 Un motiv similar întâlnim în „Judecata de Apoi“ a lui Rubens (München, Pinacoteca veche), în care un șarpe emasculează un bărbat. Acest motiv explică sensul sfârșitului lumii.[99] Fantasma despre incendiul lumii, în general despre sfârșitul catastrofal al lumii, este proiecția imaginii primordiale a marii întoarceri: de aceea Rubens reprezintă emascularea prin șarpe ca pe un caz special al sfârșitului. Imaginea schimbării, care declanșează din nou fenomenul lumii ce aparține existenței psihice individuale, încolțește în inconștient și îi apare conștiinței în vise și presimțiri. Cu cât conștiința este mai puțin dispusă să perceapă acest mesaj, cu atât mai nefavorabile și mai producătoare de teamă vor fi simbolurile în care ea se face perceptibilă. Șarpele nu joacă un rol mărunt în vise ca simbol al angoasei. Din cauza veninului său, imaginea sa din vise precedă nu rareori ca simptom timpuriu niște boli somatice. De regulă, el exprimă o însuflețire patologică a inconștientului (un „inconștient constelat“) și simptomele fiziologice (abdominale) legate de aceasta. Interpretarea făcută în fiecare situație în parte este dependentă, firește, ca întotdeauna, de toate condițiile individuale posibile, respectiv trebuie modificată corespunzător cu acestea. Pentru cei tineri, șarpele înseamnă angoasă în fața vieții, pentru cei în vârstă în schimb, el înseamnă angoasă în fața morții. La autoarea noastră putem întrevedea

[98] Datorez permisiunea publicării pentru prima dată a fotografiei acestei statuete bunăvoinței amabile a Direcției colecției de antichități de la Verona.

[99] Analog sfârșitului lumii este rolul mitic al șarpelui. În *Völuspa* se spune că fluxul se ridică atunci când șarpele Midgard se trezește întru nimicirea generală. El se numește Jörmungandr, ceea ce înseamnă literal „lup universal“. Lupul Fenris cel distrugător are, la rândul său, legătură cu marea (fig. 101). „Fen“ se găsește în Fensalir (săli marine), lăcașul lui Frigg, și înseamnă la origine „mare“ (Frobenius, *loc. cit*., p.179). În basmul despre Scufița Roșie avem, de asemenea, lupul în locul șarpelui sau al peștelui, căci și el este un devorator tipic.

Fig. 122 Priap cu șarpele. Roman.

lesne, în lumina evenimentelor ulterioare, semnificația fatală a șarpelui verde. Dar nu poate fi atât de ușor de indicat care era motivul propriu-zis pentru ponderea excesivă a inconștientului, întrucât ne lipsește materialul biografic. Eu pot să spun doar în general că în

astfel de cazuri am observat foarte frecvent o îngustime remarcabilă a conștiinței, o rigiditate temătoare a punctului de vedere și un orizont spiritual, precum și afectiv îngrădit prin naivitate infantilă sau *praeiudicum* pedant.

Din puținul pe care îl știm despre autoare, la ea pare să fi fost vorba de o naivitate afectivă: ea și-a subestimat pesemne posibilitățile și a sărit prea ușor peste adâncimi periculoase, situație în care ar fi fost bine-venită o oarecare știință psihologică referitoare la umbră. Tocmai unor astfel de cazuri ar trebui să li se transmită cât mai multe cunoștințe psihologice posibile. Chiar dacă ele nu le feresc de izbucnirea psihozei, ele îmbunătățesc totuși prognoza, așa cum am văzut adesea. O înțelegere psihologică corectă poate salva de multe ori viața în astfel de cazuri-limită.

682 După cum, la începutul cercetării noastre, numele eroului a făcut necesar să vorbim despre simbolistica lui Popocatepetl, ca fiind partea „creatoare" a corpului omenesc, tot așa sfârșitul dramei milleriene ne dă ocazia să vedem cum vulcanul este prezent și la moartea eroului, și îl face pe acesta să dispară în pământ, printr-un cutremur. Așa cum vulcanul i-a dat eroului nume și naștere, așa îl înghite din nou la sfârșitul zilelor.[100] Din ultimele cuvinte ale eroului aflăm că iubita lui mult-dorită, singura care îl înțelege, se numește Ja-ni-wa-ma. Găsim în acest nume acele cunoscute cuvinte gângurite din *Hiawatha* lui Longfellow, din prima copilărie a eroului: *wawa*, *wama*, *mama*. Singura care ne înțelege cu adevărat este mama. Căci *verstehen* [a înțelege] (germana veche de sus: *firstân*) derivă probabil dintr-un prefix germanic vechi *fri*, care este identic cu περί, în jur, de jur împrejur; *antfristôn* (a traduce) din germana veche de sus este asociat cu *firstân* ca fiind identic. De aici ar rezulta

[100] Cf. dorul empedoclic al lui Hölderlin, precum și călătoria în Infern a lui Zarathustra. (Fragmentul din textul lui Niezsche este, după cum am demonstrat, o criptomnesie [Jung, *Criptomnezia*, par. 180 și urm.]. Moartea este reintrarea în mamă. De aceea, regele egiptean Mykerinos a și pus ca fiica lui să fie înmormântată într-o vacă de lemn și aurită. Aceasta este garanția renașterii. Vaca se afla într-o încăpere luxoasă și i se aduceau jertfe. Într-o altă încăpere din apropierea acestei vaci se găseau portretele țiitoarelor lui Mykerinos (Herodot, *Geschichte* [Istorii], Cartea a II-a, I, p. 194).

o semnificație de bază a lui *verstehen* ca „a se pune împrejurul a ceva“[101]. *Comprehendere* și κατασυλλαμβάνειν exprimă o imagine similară ca și *erfassen* [a înțelege, a cuprinde] din germană. Elementul comun al acestor expresii este „înconjurarea“ și „cuprinderea“, „conținerea“. Și nu există niciun dubiu că nimic pe lumea asta nu ne cuprinde atât de total precum mama. Când nevroticul se plânge că lumea este „lipsită de înțelegere“, el spune indirect că îi lipsește mama. Paul Verlaine a exprimat această idee în modul cel mai frumos în poezia lui „Mon Rêve familier“:

> Je fais souvent ce rêve étrange et pénétrant
> D'une femme inconnue, et que j'aime, et qui m'aime,
> Et qui n'est, chaque fois, ni tout à fait la même
> Ni tout à fait une autre, et m'aime et me comprend.
>
> Car elle me comprend, et mon cœur, transparent
> Pour elle seule, hélas! cesse d'être un problème
> Pour elle seule, et les moiteurs de mon front blême,
> Elle seule les sait rafraîchir, en pleurant.
>
> Est-elle brune, blonde ou rousse? — Je l'ignore.
> Son nom? Je me souviens qu'il est doux et sonore
> Comme ceux des aimés que la Vie exila.
>
> Son regard est pareil au regard des statues,
> Et, pour sa voix lointaine, et calme, et grave, elle a
> L'inflexion des voix chères qui se sont tues.[102]

[101] Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*.
[102] *Poèmes Saturniens*, VI. (Pentru traducerea poemului, vezi Anexe, *N.t.*)

IX.
CUVÂNT DE ÎNCHEIERE

683 Încheierea pe ton melancolic a fantasmelor milleriene provine probabil de la faptul că ele se întrerup în acel moment decisiv în care mai recunoaștem încă pericolul amenințător al unei biruințe a inconștientului. Este greu de presupus că domnișoara Miller, care intuiește atât de puțin semnificația trăirilor ei vizionare și căreia nici Théodore Flournoy, în ciuda sentimentului său corect al valorii, nu îi putea oferi ceva lămuritor, ar fi în stare să abordeze cu atitudinea adecvată faza următoare a procesului, și anume asimilarea inevitabilă a eroului în personalitatea ei conștientă. Aceasta ar trebui să recunoască ce îi cere destinul și ce pot să însemne imaginile stranii care i-au invadat conștiința. Există deja o disociere, întrucât inconștientul procedează independent și îi perindă imagini prin fața ochilor, pe care ea însăși nu le-a creat în mod conștient și de aceea le simte ca străine și ciudate. Observatorul obiectiv se lămurește, ce-i drept, că fantasmele provin dintr-o energie psihică nesupusă controlului conștiinței. Sunt doruri, impulsuri și evenimente simbolice cu care conștiința nu o poate scoate la capăt nici în mod pozitiv, nici negativ. Impulsului instinctual care ar dori să o împingă pe visătoare afară din crepusculul copilăriei i se opun o mândrie personală, foarte inoportună, și probabil și un orizont moral corespunzător de îngust, și nimic nu vine în ajutorul conștiinței în fața conținutului spiritual al simbolisticii. Căci cultura noastră a uitat deja demult să gândească simbolic și nici măcar teologul nu mai știe ce ar putea

face cu hermeneutica Părinților Bisericii. La protestantism, *cura animarum* se află într-o postură foarte proastă. Cine s-ar mai chinui să adune cu migală idei fundamentale creștine din „haosul fantasmelor patologice"? Ce-i drept, pentru pacienții aflați în această situație poate să însemne salvarea vieții dacă medicul se interesează de astfel de produse și îi face accesibil pacientului sensul sugerat în ele. Căci pe această cale el îi dă celui din urmă posibilitatea să asimileze măcar un fragment de inconștient și astfel să reducă disocierea primejdioasă într-o măsură care corespunde acestui fragment. Asimilarea inconștientului apără totodată de o izolare periculoasă pe care o simte oricine este confruntat cu o parte ininteligibilă, irațională a personalității sale. Însingurarea duce la panică, și prea adesea psihoza cu ea debutează. Cu cât fisura dintre conștiință și inconștient se cască mai tare, cu atât mai aproape vom fi de o clivare a personalității care duce la cei cu predispoziție nevrotică la nevroză, la cei cu tendințe psihotice însă la schizofrenie, la descompunerea personalității. Strădania terapiei vizează diminuarea disocierii și eventual chiar suprimarea ei prin integrarea tendințelor inconștientului în conștiință. În mod normal, impulsurile inconștientului sunt percepute inconștient sau — cum se spune — „instinctiv", iar conținutul spiritual aferent rămâne neluat în seamă, însă el se strecoară totuși în mod inconștient în viața spirituală conștientă, ce-i drept în deghizări multiple — ceea ce se poate întâmpla fără dificultăți deosebite dacă în conștiință există reprezentări de natură simbolică: „Habentibus symbolum facilis est transitus"[1], așa cum se zice în alchimie. În schimb, dacă există deja o anumită disociere, ce datează eventual deja din tinerețe, atunci orice asalt al inconștientului mărește distanța dintre conștiință și inconștient. De regulă este nevoie de ajutorul artei pentru a suprima o astfel de scindare. Dacă aș fi tratat-o eu pe domnișoara Miller, ar fi trebuit să-i comunic unele dintre cele scrise în această carte, spre a-i forma conștiința până într-atât, încât să poată înțelege conținuturile inconștientului colectiv. Altfel decât cu ajutorul dat de „représentations collectives"

[1] [Celor care au simbolul le vine ușor tranziția.]

(Lévy-Bruhl), care sunt deja la primitivi de o importanță psihoterapeutică, nu se pot înțelege relațiile arhetipale ale produselor inconștientului. O psihologie orientată exclusiv personalist nu este în niciun caz suficientă pentru aceasta. Deci cel care vrea să trateze astfel de disocieri trebuie obligatoriu să știe ceva despre anatomia și istoria evoluției spiritului pe care se pregătește să-l trateze. I se cer medicului care tratează boli somatice și cunoștințe de anatomie, fiziologie, embriologie și de istorie comparată a evoluției. Disocierile neurologice pot fi înlăturate, ce-i drept, într-o anumită măsură, cu ajutorul psihologiei pur personaliste, nu însă și problema transferului care se pune în majoritatea cazurilor și ascunde întotdeauna în sine conținuturi colective.

684 Cazul millerian este un exemplu tipic pentru manifestările inconștientului care anticipează o tulburare psihică mai serioasă. Prezența lor nu dovedește însă că o astfel de tulburare chiar trebuie să survină. Căci acest lucru depinde, printre altele, după cum am spus deja, de o atitudine mai mult sau mai puțin binevoitoare sau potrivnică a conștiinței. Mi s-a părut că acesta este un caz potrivit, întrucât eu nu am avut în niciun fel de-a face cu el și astfel am putut combate reproșul auzit deseori că aș fi influențat pacienta. Dacă acest caz ar fi ajuns la tratament încă de la primele creații fantasmatice spontane, episodul Chiwantopel ulterior, de pildă, ar fi dobândit un caracter total diferit, iar sfârșitul ar fi fost — așa bănuiesc — mai puțin dureros.

685 Cu aceste observații am ajuns la sfârșitul programului nostru. Ne propuseserăm să cercetăm un sistem fantasmatic individual cu privire la corelațiile cu izvoarele sale și cu acest prilej am dat peste probleme ale căror proporții sunt atât de imense, încât încercările noastre de a le înțelege în întreaga lor amploare nu pot reprezenta necesarmente mai mult decât o orientare superficială. Nu pot să mă împac cu acel punct de vedere care m-ar face să renunț la anumite ipoteze de lucru din cauză că, eventual, ele nu au o valabilitate eternă sau pentru că ar putea fi într-o oarecare măsură eronate. Desigur, am încercat pe cât posibil să mă feresc de erori, căci ele ar putea

deveni deosebit de nocive, având în vedere aceste cărări atât de ameţitoare — prin aceea că sunt foarte conştient de pericolele unei astfel de cercetări. Noi, psihoterapeuţii, nu suntem în aceeaşi situaţie precum cercetătorii din alte domenii. Noi nu ne putem alege o sarcină şi nu ne putem trasa un domeniu de cercetare, ci pacientul care trebuie tratat ne confruntă uneori cu probleme imprevizibile şi ne cere îndeplinirea unei sarcini terapeutice căreia de abia ne simţim apţi să-i facem faţă. Impulsul cel mai puternic în munca neîncetată de cercetare mi-a venit din terapie şi a constat în întrebarea pe care nu puteam s-o trec cu vederea: „Cum poţi trata ceva ce nu înţelegi?“ Visele, viziunile, fantasmele şi ideile delirante sunt expresii ale unor situaţii. Deci dacă nu înţeleg visele, nu înţeleg situaţia pacientului, şi atunci la ce foloseşte tratamentul meu? Nu am ţinut niciodată să-mi justific teoriile pe baza cazurilor pacienţilor mei, căci esenţial mi se părea să înţeleg situaţia bolnavului în toate aspectele ei, iar printre ele se numără desigur şi compensaţia inconştientă. Un atare caz a fost pentru mine domnişoara Miller. Am încercat să-i înţeleg situaţia cât am putut de bine şi am prezentat în această cercetare rezultatele străduinţei mele ca pe un exemplu pentru felul şi amploarea problematicii ce ar trebui ştiută de un medic care vrea să practice psihoterapia. El are nevoie de o *ştiinţă a sufletului*, nu de o teorie despre acesta. Consider activitatea ştiinţei nu ca pe o competiţie despre cine are dreptate, ci ca pe o muncă în vederea sporirii şi adâncirii cunoaşterii. Această lucrare li se adresează celor care gândesc despre ştiinţă într-un mod asemănător.

Fig. 123 Gemă antică.

ANEXE

TRADUCERI

paragr.

… ceea ce este crezut pretutindeni, întotdeauna, de către toți.
[Vincente de Lerin (Lerinum, Lérins), † înainte de 450, scriitor ecleziastic galic (c. 3, al. 2).]

Deci cum teoria este cea care dă valoare și semnificație faptelor, ea este deseori foarte utilă, chiar dacă este parțial falsă; căci aruncă lumină asupra unor fenomene cărora nimeni nu le dădea atenție, obligă să se examineze sub mai multe aspecte fapte pe care nimeni nu le studia înainte și impulsionează cercetări mai extinse și mai reușite … este deci o datorie morală a omului de știință să se expună comiterii unor erori și să se supună la critici, pentru ca știința să înainteze mereu … Un scriitor … a atacat puternic autorul [pe Ferrero], zicând că acesta este un ideal științific foarte restrâns și foarte meschin … Dar aceia care sunt dotați cu un spirit suficient de serios și rece pentru a nu crede că tot ceea ce scriu ei este expresia adevărului absolut și etern vor aproba această teorie care așază rațiunile științei mult deasupra vanității jalnice și dragostei meschine de sine ale savantului.
[Guillaume Ferrero, *Legile psihologice ale simbolismului*, „Prefață", p. VIII.]

13 Ce înseamnă, de fapt, a gândi? Și în ce fel gândim noi? Gândim cu ajutorul cuvintelor; atât e de ajuns pentru ca gândirea să devină

senzuală și să ne readucă la natură. Mai luați în considerare că un metafizician, pentru a alcătui un sistem universal, nu are la îndemână decât țipetele perfecționate ale maimuțelor și ale câinilor. Ceea ce el numește a face speculație profundă și a aplica o metodă transcendentală înseamnă de fapt a pune cap la cap, într-o ordine arbitrară, onomatopeele care exprimau odinioară, în pădurile primitive, foamea, frica și dragostea și care, puțin câte puțin, au căpătat semnificații care se socotesc a fi abstracte când ele nu sunt decât ceva mai vlăguite.

Să nu vă fie teamă că din înșiruirea acelor scurte strigăte, stinse și slăbite, care constituie o carte de filosofie, vom afla atâtea despre univers încât n-o să mai putem trăi aici.

[Anatole France, *Grădina lui Epicur*, Grădina lui Epicur și Plimbările lui Pierre Nozière în Franța, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1983, trad. de Radu Joil, p. 26.]

25 Exact asupra acestei părți superioare a funcțiilor acționează nevrozele, asupra adaptării lor la circumstanțele prezente … [p. 386]. … nevrozele sunt tulburări sau opriri în evoluția funcțiilor [p. 388]. Nevrozele sunt boli care acționează asupra diverselor funcții ale organismului, caracterizate printr-o alterare a părților superioare ale acestor funcții, oprite din evoluția lor, în adaptarea lor la momentul prezent, la starea prezentă a lumii exterioare a individului și prin absența deteriorării părților vechi ale acelorași funcții… [p. 392]. În locul acestor operațiuni superioare se dezvoltă agitație fizică și mentală, și în special emotivitate. Aceasta nu este … decât tendința de a înlocui operațiunile superioare cu exagerarea anumitor operațiuni inferioare și în special cu grosolane agitații viscerale [p. 393].

[Pierre Janet, *Nevrozele*.]

35 Este ceva foarte obișnuit să se creadă că omul, cu cât se îndepărtează mai mult în timp, cu atât este considerat că diferă mai mult de noi prin ideile și sentimentele sale; că psihologia umanității se schimbă din secol în secol ca și moda sau literatura. Astfel, de îndată ce

găsim în istoria puțin mai veche o instituție, un obicei, o lege, o credință puțin diferite de cele pe care le vedem în fiecare zi, vom căuta tot felul de explicații complicate care, cel mai adesea, se reduc la fraze a căror semnificație nu este foarte precisă. Or, omul nu se schimbă atât de repede; psihologia sa rămâne în fond aceeași; și dacă însăși cultura sa variază mult de la o epocă la alta, asta nu este ceea ce va schimba funcționarea spiritului său. Legile fundamentale ale spiritului rămân aceleași, cel puțin pentru perioadele istorice atât de scurte ca cele de care avem noi cunoștință; și aproape toate fenomenele, chiar și cele mai stranii, trebuie să se poată explica prin aceste legi comune ale spiritului, pe care le putem constata în noi înșine. [Guillaume Ferrero, *Legile psihologice ale simbolismului*, p. VII.]

48 CYRANO
Iubito, voi muri!…
Astă-seară ne batem, scumpa mea!
Mă îngrozește gândul de-a nu te mai vedea,
Mi-e sufletul ca plumbul că mor fără să pot
Să-ți spun ce…
… Ce nu știi încă, tot!
Dar mor și niciodată n-am să mai prind, din zbor,
Mișcarea grațioasă din pasul tău ușor!
Aș vrea să strig…
… Unica mea iubire,
Acum, la…
… Acum la despărțire,
Să mă auzi…!
… Ființă adorată!
… Din lumea cealaltă, iubirea-mi nesfârșită
Te va veghea de-a pururi, clipită cu clipită,
Căci și murind, iubirea îmi va rămâne vie! …
[Edmond Rostand, *Cyrano de Bergerac*, Editura pentru Literatură, București, 1969, pp. 299–300, trad. de Corneliu Rădulescu.]

49 CYRANO
Cutează să privească
La nasul meu o cârnă obraznică, grotească?
(Toți se dau înapoi, înspăimântați.)
Ce mormăiți acolo? E inutil? … Desigur
Și ce ați spus cu asta? Te bați doar când ești sigur?
E inutil? Prea bine! N-are decât să fie!
Ieșiți la lumină, toți câți sunteți!… Și-o mie!
Dușmanii mei de moarte! am să vă iau la șir!
Tu-ești acolo-n frunte, Minciună? Nu mă mir!
Na, ține! Lașitate! Trădare!… Mișelie!…
(Lovește cu spada în gol.)
Na, ține!… Vrei tocmeală? Cum îndrăznești,
Prostie?
… Până la urmă-nvingeți! văd că v-ați aliat!
Nu-mi fac deloc iluzii, dar pân-atunci, mă bat!
(Face cu spada rotocoale largi și se oprește gâfâind; apoi: după o clipă, istovit.)
Smulgeți-mi flori și lauri; smulgeți, nu pregetați!
Dar știu că am un lucru ce nu puteți să-l luați,
Curat și fără cute, frumos ca bolta-albastră,
Pe care-l iau cu mine, ferit de ura voastră,
C-un larg salut să mătur în pragul spre lăcașul
De stele…
(Se avântă cu spada ridicată.)
Orice-ați face! …
Panașul!
[Edmond Rostand, *Cyrano de Bergerac*, *ed. cit.*, pp. 310–311.]

53 … am reușit să-l fac să redea peisaje, ca acelea ale lacului Leman, ale unor locuri în care nu fusese niciodată, iar el pretindea că puteam să-l fac să redea lucruri pe care nu le văzuse niciodată și să îi dau senzația unei atmosfere înconjurătoare pe care nu o simțise niciodată; pe scurt, că mă serveam de el așa cum se servea el însuși de creionul său, și anume ca de un simplu instrument.

81 Cum stam aproape dormitând, aud un sunet răsunând
Ca al cuiva ușor bătând, bătând la ușa mea-n pridvor.
„E-un oaspete“ — mi-am zis atunci — „bătând la ușa mea-n pridvor“.
Aceasta e și-atâta dor [doar].
[Edgar Allan Poe, *Scrieri alese*, „Corbul“, EPLU, București, 1968, trad. (proză) Mihu Dragomir, Ion Vinea și Constantin Vonghiazas; trad. (poezie) Emil Gulian și Dan Botta.]

82 „Cu-acest cuvânt, hai, te desparte“ — strigai sărind — „cobe, departe,
Du-te-n furtună și în noaptea plutonianei adieri:
Nu lăsa pana mărturie minciunii ce mi-ai spus-o mie,
Și singur sufletu-mi rămâie, și de pe bust, din ușă, pieri!
Și smulge pliscul tău din sânu-mi; ia-ți umbra-n altă parte, pieri!“
Răspunse corbul: „Nicăieri!“ [Nicicând][2]
[*ibidem*]

116 *Fluturele de noapte către soare*
Ți-am dus dorul când m-am târât pentru prima dată spre conștiență
Visele îmi erau toate despre tine când zăceam în crisalidă.
Adesea miriade ca mine își dau viața
Pentru o scânteiere slabă prinsă o clipă din tine.
Încă o oră — și sărmana-mi viață s-a dus;
Totuși, ultimul meu efort, ca și prima mea dorință, va fi
Măcar să mă apropii de măreția ta; apoi, după ce voi fi furat
O privire extaziată, voi muri mulțumit,
Căci am contemplat o dată sursa frumuseții, căldurii și vieții
În perfecta-i splendoare!

[2] Traducerea „nicăieri“ a fost adesea contestată; s-a dezbătut mult asupra traducerii cuvântului „nevermore“ (tradus în diferite variante, în decursul timpului), care înseamnă mai mult decât se înțelege prin nicicând sau niciodată (care este doar traducerea lui „never“, pe când „nevermore“ implică mai mult de-atât: „never again“); mai ușor de redat corect în franceză prin „plus jamais“ și în germană prin „nimmermehr“. (*N.t.*)

nota 76 Domnul are doisprezece apostoli, care reprezintă numărul celor douăsprezece luni ale soarelui. [p. 356]
Apoi atotînțeleptul Creator al lumilor puse în mișcare prin porunca-i supremă marele dragon cu coroana lui de stele sclipitoare, și anume cele douăsprezece semne ale zodiacului, care apar pe spatele lui. [p. 35]

166 Fie numele Lui binecuvântat —
Pentru trecut
Și pentru tot ce-o să fie,
Căci totul, de la-nceput
Până-n clipa de față,
Îi aparține: Spațiu, Timp, Veșnicie,
Moarte și Viață, —
Tot ce se știe
Și nemăsurabilul necunoscut;
Pe toate,
El le-a făcut
Și tot El poate
Să le desfacă, de vrea.
Cum aș putea
Să-L blestem eu
Pe Dumnezeu,
Pentru că nu-mi dă încă-o undă de suflare?
Nu! Vreau să mor așa cum am trăit:
Crezând, fără să șovăi, neclintit
Chiar dacă lumea-n jurul meu dispare!
[Byron, *Opere*, vol. 4: *Teatru*, Misterul „Cer și Pământ", Editura Univers, București, 1990, p. 446, trad. de Petre Solomon]

167 Cf. sus (traducerile), par. 49.
CYRANO
Se apropie… Te aștept cum se cuvine… drept!
(Trage spada.)

… spada pregătită!

Ce mormăiți acolo? E inutil? … Desigur
Și ce ați spus cu asta? Te bați doar când ești sigur?
E inutil? Prea bine! N-are decât să fie!

… Până la urmă-nvingeți! văd că v-ați aliat!
Nu-mi fac deloc iluzii, dar pân-atunci, mă bat!
[Edmond Rostand, *Cyrano de Bergerac*, *ed. cit.*, pp. 309–310.]

169 Dar omul și-a plecat urechea,
La glasul lui, iar voi, ehei!
La al femeii glas: perechea
Acesteia e șarpele, deși sărutul ei
E mai amăgitor ca șuieratul lui.
Și-apoi, victima șarpelui
A fost doar o făptură de țărână.
Pe când femeia, mai hapsână,
Ar vrea să-nduplece al doilea rând
De îngeri să se răzvrătească,
Încălcând
Pravila cerească.
[Byron, „Cer și pământ", *ed. cit.*, p. 438.]

170 … de ce nu poate-acest pământ să piară
Fără-a lăsa un gol imens și nefiresc
Printre nemuritori?
[„Cer și pământ", *ed. cit.*, p. 437.]

171 Ana:
O, îngere,
În sfera ta
Oricare ar fi steaua care
Îți poartă slava, — ia aminte —

Chiar dacă în eterna noapte
A cerului, de veghe-ai sta
Odată cu „cei șapte“
Și chiar dacă pe dinainte
Îți trec atâtea lumi hoinare
Prin spațiul fără de hotare! —
Ascultă-mă-așadar!
Gândește-te la ceea care
Te-a îndrăgit: deși de ea nu-ți pasă,
Ești totul pentru ea.

Cu ochii tăi deprinși a nu vedea
Decât priveliștile veșniciei
Și ale încă nenăscutei frumuseți.
Doar prin iubire poți aproape mie
Să-mi fii, fără-a avea ce să regreți;
Ca mine, nicio altă muritoare
N-a plâns din dragoste vreodat.
Tu, care ai cutreierat atâtea lumi și care
Vezi chipul Celui care te-a făcut să fii
Atât de mare, după cum pe mine
Atât de mică m-a făcut, — ascultă bine
Iubitul meu seraf, să știi
Că n-o să mor până ce n-oi afla
Că o vei fi uitat, în veșnicia ta,
Pe cea care-ți păstrase pân-la moarte
O dragoste cum n-a mai fost nicicând.
O astfel de iubire știu să poarte
Doar cei care-și simt sufletul arzând.
De teama de păcat: mi-l simt pe-al meu
Arzând astfel…

… O, îngere iubit
Mă iartă pentru-aceste gânduri — negreșit.
Sunt o urmașă-a lui Adam, mereu

Având în suflet suferința…

Simt că se-apropie totuși clipa
Când va surâde viața
O, Azaziel, parcă-ți aud aripa —
Arată-te-n sfârșit, răsai,
Lăsând al stelelor alai!

Aholibama:
Te chem, Samiasa, și te-aștept să vii! […]
Deși-s făcută din țărână doar,
Iar tu din raze mai strălucitoare
Decât acelea care
Aduc lumina-n Rai, tu nu-mi poți oferi în dar
O dragoste mai aprigă decât
Iubirea ce ți-o port. Eu simt în mine
O rază care cred c-a izvorât
Din cerul străbătut de tine,
Deși nu poate încă să se-arate.

Va mai rămâne-ascunsă mult timp, poate,
Căci muma noastră, Eva, ne-a lăsat
Drept moștenire numai boli și moarte.
Eu, însă, o sfidez: dacă mi-e dat
Să mor, oare *aceasta* mă desparte
De tine?…

… amândoi
Vom împărți și chinul veșnic! Dacă
Tu nu ai pregetat să mi te-alături, eu
Să fug de veșnicia ta? Chiar de mă-nșfacă
Un șarpe și mă mușcă sau, mai rău,
Tu însuți dacă-n șarpe te-ai schimba
Și te-ai încolăci pe gâtul meu,
Eu nu te-aș blestema

Ci-n brațe te-aș lua… Dar hai, descinde
Spre-a pune la-ncercare
Iubirea unei simple muritoare.
[„Cer și pământ“, *ed. cit.*, p. 414–416.]

172 Aholibama:
Parc-ar fi o nouă aurora
Pe aripile lor…

Ana:
Dac-ar vedea
Lumina asta, tatăl vostru?

Aholibama:
Negreșit
Ar crede că e luna, răsărită
Cu-o oră mai devreme, datorită
Vreunui cântec tainic și vrăjit.

Ana:
Uite! Ceru-nalt
S-a-mpurpurat, de parcă s-ar întoarce
Amurgul! Iar pe cea din urmă creastă
A Araratului, un curcubeu adastă,
Strălucitor…

173 … ba nu, acum se sparge
Ca spuma valurilor răscolite
De un leviathan doar o secundă
Ieșit în fața apei, pasămite
Ca să se joace, până se scufundă
Din nou în patul unde dorm
Fântânile oceanului enorm.
[„Cer și pământ“, *ed. cit.*, p. 417.]

174 Iafet:
Spiritul eternei Voințe
Va desluși acest vis despre Bine și Rău
Și va rechema la sânul său
Toate făpturile și vremile toate,
Pentru-a fi martore la desființarea
Infernului. Pământul, spălat de păcate
Își va recăpăta frumusețea, vigoarea
De la-nceput…

Duhurile:
Și când va începe această minune să se vadă?

Iafet:
Când Mântuitorul va veni pe pământ,
Întâi în chinuri, dar apoi în slavă…

Duhurile:
Noi vremuri, noi oameni, noi arte-au să fie,
Dar aceleași vechi lacrimi, vechi crime,
Vechi boli vă așteaptă pe voi,
În forme, bineînțeles, noi, —
Aceleași morale furtuni din vechime
Vor mătura viitorul, la fel cum brizanții
Vor șterge mormintele-n care dorm de veacuri giganții!
[„Cer și pământ“, *ed. cit*., pp. 426–427.]

176 2. Căci nu există decât un singur Rudra, ei nu permit un al doilea, care să conducă toate lumile prin puterile sale. El stă îndărătul tuturor persoanelor, iar după ce a creat toate lumile, el, protectorul, le înfășoară la sfârșitul timpului.
3. Acel unic dumnezeu, având ochii, chipul, brațele și picioarele în fiece loc, când produce raiul și iadul, le forjează împreună cu brațele și aripile sale.

4. El, creatorul și susținătorul zeilor, Rudra, marele văzător, atotstăpânitorul, el care l-a născut mai înainte pe Hiranyagarbha, fie ca el să ne înzestreze pe noi cu gânduri bune.

177 7. Acei care știu dincolo de acestea pe Înaltul Brahman, cel vast, ascuns în trupurile tuturor făpturilor, și singurul care le învăluie pe toate, ca Stăpân, devin nemuritori.
8. Cunosc acel om [bărbat][3] măreț (purusha) de o strălucire precum soarele dincolo de întuneric. Cineva care îl știe cu adevărat trece dincolo de moarte; nu există altă cale.
11. … el locuiește în peștera (inimii) tuturor ființelor, este atotpătrunzător, de aceea este Siva cel omniprezent.

178 12. Acel om (purusha) este stăpânul cel mare; el este motorul existenței, el posedă cea mai pură putere de a ajunge la orice, este lumină, este nepieritor.
13. Omul (purusha), nu mai mare de-un deget, care locuiește înăuntru, sălășluind întotdeauna în inima omului, este perceput de inimă, gând, minte; cei care știu asta devin nemuritori.
14. Omul (purusha) cu o mie de capete, o mie de ochi, o mie de picioare, care a înconjurat pământul pe fiecare parte, se întinde dincolo de acesta pe o lățime de zece degete.
15. Doar acel om (purusha) este toate acestea, ceea ce a fost și ceea ce va fi; este și stăpânul nemuririi; este tot ceea ce crește prin hrană.

179 12. Omul (purusha), de mărimea unui deget mare, stă în mijlocul Sinelui, ca stăpân al trecutului și viitorului, și de azi înainte nu se mai teme. Așa este.
13. Acel om, de mărimea unui deget mare, este ca o flacără fără fum, stăpân al trecutului și viitorului, el este același astăzi și mâine. Așa este.

[3] Purusha, om sau bărbat, ființa primordială, vezi par. 648. (*N.t.*)

182 19. Apucând fără mâini, alergând fără picioare, el vede fără ochi, aude fără urechi. El cunoaște ce poate fi cunoscut, dar nimeni nu îl cunoaște pe el; ei îl numesc primul, marele om (purusha).
20. Sinele, mai mic decât micul, mai mare decât marele … [a treia Adhyâya, pag. 248]

241 Deci totul e Divinitatea!/ Sacrificiul este Brahma, uleiul și grăuntele/ Sunt Brahma, focul este Brahma, carnea pe care o mănâncă/ Este Brahma și la însuși Brahma ajunge cel/ Care, în atare serviciu divin, meditează la Brahma.

253 Dintre toate pasiunile, cea mai necunoscută nouă înșine ne este lenea; ea este cea mai arzătoare și cea mai vicleană dintre toate, cu toate că violența sa este insesizabilă și că daunele pe care le cauzează sunt foarte ascunse. Dacă îi luăm cu atenție în considerare puterea, vom vedea că ea se face cu orice prilej stăpâna sentimentelor noastre, a intereselor și plăcerilor noastre; ea este remora, care are forța de a opri vapoarele cele mai mari; este o lâncezire mai periculoasă pentru cele mai importante întreprinderi decât colțurile de stâncă în apa mării și decât cele mai mari furtuni. Calmul lenei este un șarm secret al sufletului care potolește deodată cele mai arzătoare strădanii și cele mai perseverente hotărâri; pentru a da în fine adevărata reprezentare a acestei pasiuni, trebuie spus că lenea este ca o beatitudine a sufletului, care îl consolează de toate pierderile sale și care îi ține loc de toate bunurile.

362 Regina Maya stătea la amiază, știind că sorocul i se împlinise.
Sub un *palsa* pe peluza Palatului,
Cu trunchi puternic, drept ca o coloană de templu,
Cu coroană de frunze lucioase și flori înmiresmate;
Și — știind că venise vremea — pentru că știa toate lucrurile —
Copacul conștient își înclină vârfurile arcuite pentru a face
Un adăpost în jurul maiestății reginei Maya;
Și Pământul produse neașteptat o mie de flori,
Spre a-i așterne un culcuș; în timp ce, spre a fi gata pentru baie,

Din stânca de alături țâșni un pârâu limpede
Curgând ca un cristal. Așa își aduse ea pe lume pruncul …
[*The Light of Asia — Lumina Asiei*.]

402 … este un fapt pe cât de remarcabil, pe atât de bine atestat că druizii, în dumbrăvile lor, obișnuiau să aleagă cel mai impunător și frumos copac drept emblemă a zeității pe care ei o adorau; și, tăindu-i ramurile laterale, ei lipeau două dintre cele mai mari la partea mai înaltă a trunchiului, în așa fel încât acele ramuri, întinse de fiecare parte precum brațele unui om, împreună cu corpul, ofereau … imaginea unei uriașe cruci; iar pe scoarță era realmente înscrisă în diferite locuri litera „Tau“ [T].

420 Personajul Chi-wan-to-pel se ivește de la miazăzi, călare, având împrejurul său o cuvertură în culori vii, roșu, albastru și alb. Un indian, într-un costum din piele de căprioară cu perle și ornat cu pene, înaintează ghemuindu-se și se pregătește să tragă o săgeată în Chi-wan-to-pel. Acesta își arată pieptul într-o atitudine de provocare, iar indianul, fascinat la această vedere, o ia la goană și dispare în pădure.

464 De la capătul axei principale a acestor continente, din extremitatea câmpiilor joase, am rătăcit timp de o sută de luni, după ce am abandonat palatul tatălui meu, urmărit mereu de dorința mea nebună de a o găsi pe „cea care va înțelege“. Cu nestemate am tentat multe frumoase, cu sărutări am încercat să smulg secretul inimii lor, cu acte de vitejie am cucerit admirația lor. (Trece în revistă femeile pe care le-a cunoscut:) Chi-ta, prințesa din rasa mea … era o toantă, vanitoasă ca un păun, neavând altceva în cap decât bijuterii și parfumuri. Ta-nah, țărancuța … bleah, o adevărată scroafă, nimic mai mult de un bust și un pântece, negândindu-se decât la plăcere. Și apoi Ki-ma, preoteasa, o adevărată papagaliță, care repeta fraze găunoase învățate de la preoți; interesată doar de aparență, fără instruire reală și nici sinceritate, suspicioasă, afectată și ipocrită! … Vai! Niciuna care să mă înțeleagă, niciuna care să-mi fie asemănătoare sau care

să aibă un suflet pereche sufletului meu. Nu există niciuna printre ele care să fi cunoscut sufletul meu, niciuna care să-mi poată citi gândurile, departe de asta; niciuna capabilă să caute cu mine piscurile luminoase sau să silabisească cu mine cuvântul supraomenesc Dragoste!

476 Acolo-și zicea el cântul
Închinat lui Haiavata
Și spunea cu măiestrie
Povestirea minunată
A venirii lui pe lume
Și a vieții lui mărețe
Închinate fără preget
Străduinței de a duce
Tribul lui și-ntreg poporul
Înspre bine și dreptate.
[H.W. Longfellow, *Cântarea lui Haiavata*, Editura pentru Literatură, București, 1967, trad. de Mihail Maievschi, pp. 3–4.]

477 Voi trimite-atunci prorocul
Să v-arate calea bună;
El va ști să vă îndrume
Și trăind cu voi, prin muncă,
Să v-aducă fericire.
De veți ști să țineți seama
De-nțeleptele-i povețe,
Veți cunoaște toți belșugul,
Veți trăi în voie bună,
Iar de nu-i veți da crezare,
Veți pieri în răzvrătire!
[Longfellow, *ed. cit.*, p. 11.]

478 De la urma lui, la vale,
Strălucind în raza zilei,
Ca o stea cu coada-n flăcări,

Un pârâu porni năvalnic,
[Fremătându-și unda rece.]
[Longfellow, *ed. cit.*, p. 7.]

479 [Heruvimii] au răspuns și mi-au spus: „Vezi tu că apa este sub picioarele Tatălui? Dacă Tatăl își ridică picioarele, apa se înalță; însă, dacă la vremea când Dumnezeu este pe cale să crească apa sus, omul păcătuiește împotriva lui, el obișnuiește să facă rodul pământului să fie mic, din cauza păcatelor oamenilor."

482 Buimăcit de lovitură,
Încercă degeaba ursul
În picioare să se-nalțe,
Căci genunchii nu-l țină,
Și cu gemete de babă,
Se lăsă în patru labe.
[Longfellow, *ed. cit.*, p. 15.]

483 Văd că-asemeni unei babe,
Gemi în fața-mi de durere! …
Pe când tu scâncești aicea,
Neamul tău de râs făcîndu-l,
Ca o babă slăbănoagă,
Șagodaia, slab de înger!
[Longfellow, *ed. cit.*, p. 16.]

484 Zi de zi, mereu, de-atuncea
Aștepta cu nerăbdare
Să zărească-n vale fata
Și să-ntâmpine privirea
A doi ochi senini și-albaștri.
[Longfellow, *ed. cit.*, p. 19.]

485 Și-ncepu să o dezmierde
Cu a soarelui căldură,

Vorbe dulci de alinare,
Cântece suspinătoare,
Murmur tainic de pădure
Și a florilor mireasmă …
[Longfellow, *ed. cit.*, p. 19.]

488 Și găsind-o pe Venona
Pe un pat de flori culcată,
A-ncântat-o Medgechivis,
Vîntul de apus năvalnic,
Cu alintătoare vorbe
Și cu gingașe atingeri,
Până ce-a născut în taină,
Un fecior, fiu al tristeții
Și al dragostei curate.
[Longfellow, *ed. cit.*, p. 29.]

490 Maya regina…
A visat un vis ciudat; a visat că o stea
din ceruri —
Splendidă, cu șase raze, roz ca o perlă la culoare,
Al cărei vestitor a fost un elefant,
Cu șase colți, și alb ca laptele de Kamadhuk —
A țâșnit prin văzduh; și, umplând-o cu lumină,
A intrat în pântecele ei.

491 … un vânt suflă
Cu o prospețime necunoscută peste țări și mări.

498 Lângă apele întinse
Ale Mării Ghitci-Ghiumi,
Traiul și-l ducea Nocomis,
Fiica albei luni, Nocomis.
După wigwamu-i sihastru
Se-nălța un falnic codru,

Pini măreți cu ciucuri roșii,
Iar în față țărmul neted,
Peste care-n valuri repezi
Se rostogolea-nspumată
Apa limpede a mării.
[Longfellow, *ed. cit.*, p. 29–30.]

499 Vara, stând în prag, copilul
Asculta-n tăcere codrul,
Asculta cum cântă pinii,
Asculta al apei susur,
Sunete de vrajă pline.
„Minne-váva!“ cântă pinii,
„Modvei-óșca!“ cântă marea.
[Longfellow, *ed. cit.*, p. 31.]

502 Mort zăcea în iarbă cerbul,
Lângă vadul apei repezi…
[Longfellow, *op. cit.*, p. 37.]

511 Neputând să facă față
Luptei crunte, Medgechivis
Începu-napoi să deie,
Printre munți, spre soare-apune,
Urmărit de Haiavata
Și luptând fără-ncetare,
Până-ajunse-acolo unde
I se curmă-mpărăția,
Tocmai la al lumii capăt,
Peste care-n hău se lasă
Soarele, ca un flamingo
Pe deasupra bălții negre
Când o-nvăluie amurgul.
[Longfellow, *ed. cit.*, p. 47.]

512 [Iar atunci când o să-ți bată
Ceasul morții și din beznă]
Pógoc va veni la tine,
Tu vei fi stăpân aicea,
Lângă-al tău părinte veșnic,
Peste țara sa, Chivaidin.“
[Longfellow, *ed. cit.*, p. 48.]

513 Și i-a dat bătrânul nume
După apa Minnehaha,
Nume — Apa-care-râde.
[Longfellow, *ed. cit.*, p. 50.]

517 — „O, stăpâne-al vieții noastre — …
[Oare pe de-a pururi soarta]
Ni-i legată de pădure
Și de-a ei jivini și păsări?“
[Longfellow, *ed. cit.*, p. 53.]

520 Dintr-odată se ivește
În lumina purpurie
A apusului de soare,
Un flăcău semeț, cu straie
Galbene și verzi ca iarba,
Plete lungi și moi de aur,
Și-o podoabă împletită
Din frunziș pe fruntea naltă.
[Longfellow, *ed. cit.*, p. 55.]

521 „Sunt Mondamin și la tine
Vin ca frate și prieten,
Să-ți vestesc că prin răbdare
Și prin muncă fără preget,
Vei găsi înfăptuirea
Rugii tale-nflăcărate.

Din culcușul tău te scoală,
Și te luptă-acum cu mine!“
[Longfellow, *ed. cit.*, p. 56.]

522 Istovit de postu-i aspru,
Și-a lăsat atunci culcușul
Haiavata și din wigwam
A ieșit cu pasul moale,
Pe poiana luminată
De-asfințitul roș de soare,
Ca să lupte cu Mondamin.
Și îndată ce-l atinse,
Își simți din nou puterea,
Și din nou cuprinse pieptu-i
Îndrăzneala și nădejdea.
[Longfellow, *ed. cit.*, p. 56.]

537 Furios ieși afară
Cu o gură larg căscată,
Și-nghiți, într-o clipită,
Luntrea și pe Haiavata.

Ca un trunchi mânat de valuri
Peste praguri înspumate,
Luneca în bezna neagră
Îndrăznețul Haiavata,
Bâjbâind prin întuneric,
Făr' a ști ce să mai facă;
Dintr-odată simte-alături
Inima lui Mișe-Nama
Greu zbătându-se în beznă.

Mânios, izbi năprasnic
Haiavata-n ea cu pumnul;
Amețită de durere

Și cuprinsă de sfârșeală,
Namila-ncepu prin valuri
Să se zbată fără noimă.

Puse-atuncea Haiavata
Luntrea lui de-a curmezișul
Măruntaielor lui Nama,
Ca să nu-l strivească-n beznă
Smuciturile-i nebune.
[Longfellow, *ed. cit.*, p. 87.]

540 [Arătând spre-apus cu mâna,
Îi spunea lui Haiavata,
Plină de amar, Nocomis:]
— „Uite colo, peste mare
Se-află cruntul Megissogvon,
Vrăjitorul cel puternic,
Duhul rău al bogăției,
Apărat de bălți de smoală,
Șerpi de foc, balauri negri;
Uite colo, cum în zare
Se-ncovoaie-n apă șerpii,
[Smârcuri negre ca de smoală,
Se întind în soare-apune;
Pe sub norii roși ca focul.]
[Longfellow, *ed. cit.*, p. 93.]

541 Și a mers o noapte-ntreagă
Peste-ntinse ape moarte,
Putrede și-acoperite
Cu-nnegrite flori de nufăr,
Mucegai și frunze negre;
Licăreau pe ici, pe colo,
Sub lumina albă-a lunii,
Luminițele aprinse

De cei morți, porniți pe calea
Veșniciei fără capăt.
[Longfellow, *ed. cit.*, p. 96.]

544 [Către seară, Haiavata]
S-a oprit pe loc o clipă,
[Sprijinit în arcu-i falnic,
[Plin de răni, să mai răsufle,]
Sta ca mut sub pinul negru,
Cu ghirlănzi de mușchi pe ramuri,
Și cu trunchiul în ciorchine
De ciuperci îngălbenite.
[Longfellow, *ed. cit.*, p. 100.]

545 Dintre toți copacii Indiei nu le este niciunul mai sacru hindușilor decât … Aswatha (Ficus religiosa). Le este cunoscut ca Vriksha Raja (regele copacilor). Brahma, Vishnu și Maheswar trăiesc în el, iar venerarea lui este venerarea Trinității. Aproape fiecare sat indian are un Aswatha.

546 Dintr-odată, de pe-o creangă,
Iată că ciocănitoarea,
Méma, strigă către dânsul:
— „Drept în ceafă, Haiavata,
Să-l ții**n**tești cu-a ta săgeată,
Să-l loveș**t**i la rădăcina
Pletelor lui încâlcite,
Doar acolo-l poți străpunge!“
[Longfellow, *ed. cit.*, pp. 100–101.]

547 [După-aceea, ca o pradă
câștigată-n luptă cruntă,
Smulse zaua fermecată]
De pe trupu-ntins în țărnă,
Și-l lăsă să zacă-acolo

Cu picioarele în apă.
Peste capul lui, în baltă …
[Longfellow, *ed. cit.*, p. 102.]

549 Ghitchi Manitu, măreţul,
Care e stăpânul vieţii,
Zugrăvit era în chipul
Unui ou cu patru pete,
Ce înseamnă-n grai de vrajă
Toate cele patru vânturi.
El se află pretutindeni,
Iată ce ne spune semnul.
[Longfellow, *ed. cit.*, p. 160.]

550 Ghitchi Manitu, cumplitul,
Ce-şi întinde stăpânirea
Peste duhurile rele,
Zugrăvit era în chipul
Şarpelui hain, Chinébic.
[Longfellow, *ed. cit.*, p. 160.]

552 — „Eu mă duc, acum, Nocomis,
Plec spre-apus, departe,-n ţara
Vântului măreţ Chivaidin …“

Aşternând pe-ntinsul mării
Urme roşii, lucitoare;
Spre apus mergea întruna
Haiavata-n depărtare,
Înspre soarele în flăcări,
Înspre negura aprinsă,
Spre amurgul înserării…

Iată cum plecă din lume
Înţeleptul Haiavata,

În lumina purpurie
A apusului de soare,
Înspre țara lui Chivaidin,
Spre ostrovul fericirii,
Înspre veșnica Poníma!
[Longfellow, *ed. cit.*, pp. 248–251.]

594 Dacă un rege al Ugandei dorea să trăiască veșnic, mergea într-un loc în Busiro, unde se organiza o festivitate de către căpetenii. La festivitate, clanul Mamba era onorat în mod deosebit, iar în timpul ei un membru al acestui clan era ales în secret de către confrații săi, prins de către aceștia și ucis în bătaie cu pumnii; nu se putea folosi niciun băț sau altă unealtă de către oamenii aleși să facă acțiunea. După moarte, corpul victimei era jupuit, iar pielea transformată într-un bici special … După ceremonia festivității din Busiro, cu sacrificiul ei straniu, se presupunea că regele Ugandei va trăi veșnic, dar din acea zi nu i se mai permitea niciodată să o vadă pe mama sa.

613 „În toată această lume, nu există nici măcar una! Am căutat în o sută de triburi. Am îmbătrânit cu o sută de luni de când am început. Oare va fi vreodată una care îmi va cunoaște sufletul? — Da, pe Dumnezeu cel Mare, da! — Dar zece mii de luni vor crește și descrește înainte să se nască sufletul ei pur. Iar strămoșii ei vor sosi din altă lume în aceasta. Ea va avea pielea palidă și palid îi va fi părul. Va cunoaște durerea încă înainte de a o fi născut mama ei. Suferința o va însoți; și ea va căuta — și nu va găsi pe nimeni care s-o înțeleagă. Deși mulți pretendenți vor vrea să-i facă curte, nu va fi niciunul care să știe să o înțeleagă. Tentația îi va asalta deseori sufletul — dar ea nu va ceda … În visele ei eu voi veni la ea, iar ea va înțelege. Eu mi-am păstrat trupul intact. Am venit zece mii de luni înainte de epoca sa, iar ea va veni zece mii de luni prea târziu. Dar ea va înțelege! Doar o dată la fiecare zece mii de luni se naște un suflet ca acesta!“ (Un gol.) — O viperă verde iese din tufișuri, se furișează spre el și îl mușcă de braț, atacă apoi calul, care moare primul. Atunci Chi-wan-to-pel către cal: „Adio, frate fidel! Găsește-ți

odihna! Eu te-am iubit și tu m-ai slujit bine. Adio, ne reîntâlnim curând!“ Apoi către șarpe: „Mulțumesc, surioară, ai pus punct peregrinărilor mele!“ — Apoi strigă de durere și își rostește rugăciunea: „O, Dumnezeule suveran, ia-mă curând! Am încercat să te cunosc și să-ți respect legea! O! nu lăsa corpul meu să cadă în putrefacție și duhoare și să servească drept hrană vulturilor!“ Un vulcan fumegând se zărește la distanță, se aude bubuitul unui cutremur, urmat de o alunecare de teren. Chi-wan-to-pel strigă în delirul suferinței, în timp ce pământul îi acoperă corpul: „Mi-am păstrat corpul intact. — Ah, ea va înțelege! — Ja-ni-wa-ma, Ja-ni-wa-ma, tu mă înțelegi!“

666 Această față, așa cum poate fi ea observată în cele mai bune copii, este cea a unui bărbat de o frumusețe aproape feminină; un păr bogat, buclat, care se înalță pe frunte, o înconjoară ca o aureolă; capul este ușor aplecat spre spate, în așa fel încât privirea se îndreaptă spre cer, iar contractura sprâncenelor și a buzelor dă fizionomiei o stranie expresie de durere.

682 „În vis mereu se-ncheagă din pâcla lui ciudată
Necunoscuta care, iubită, mă iubește,
Și care mă subjugă, robită sufletește,
Nici alta, nici aceeași, de fiecare dată.

Căci ea mă înțelege și inima mea toată
E transparența unde penumbra conține.
Și numai ea, vai mie, plângând, îmi limpezește
Cu dragoste, pălita mea frunte tulburată.

E brună, roșcovană sau blondă? — Nu-mi dau seama.
Și numele? — Arginturi înduplecînd arama
Ca numele iubirii sub văl mănăstiresc.

Privirea-i de statuie aidoma-i tăcerii
Și-n vocea depărtată, e vraja mlădierii

Din vocile apuse ce încă îmi vorbesc."
[Paul Verlaine, Editura pentru Literatură și Artă, București, 1967, *Versuri*, „Visul nedezmințit", trad. de G. Georgescu, p. 29.]

Domnișoara Frank Miller [pseudonim], din New York: Fenomene ale unei sugestii trecătoare sau ale unei autosugestii de moment

[Text integral, tradus după versiunea în limba franceză, așa cum a fost ea publicată de Théodore Flournoy sub titlul „Quelques Faits d'imagination créatrice subconsciente", cu o Introducere, în: *Archives de Psychologie* V, Geneva, 1906, pp. 36–51.]

I

Denumesc astfel, din lipsa unei expresii mai bune, un fenomen ciudat pe care l-am observat la mine și care se manifestă sub diferite forme. El constă în aceea că, în diverse momente și doar pentru câteva clipe, mă copleșesc atât de viu niște impresii sau senzații ale altora, încât mi se par a fi ale mele proprii, cu toate că, de îndată ce sugestia a trecut, sunt foarte sigură că nu așa au stat lucrurile. Iată câteva exemple:

1. Îmi plac la nebunie icrele negre, al căror miros și gust li se pare în schimb extrem de respingător anumitor membri ai familiei mele. Dacă unul dintre ei își exprimă, în momentul în care eu încep să mănânc, scârba sa, aceasta mă cuprinde imediat și pe mine atât de puternic, încât resimt timp de câteva clipe o silă absolută față de mirosul și gustul acestui aliment. Nu este însă nevoie de mai mult de un minut și de un efort de voință din partea mea, pentru a scăpa de această impresie și a mi se părea caviarul din nou la fel de gustos ca de obicei.

2. Și acum un exemplu invers, pentru transferul a ceva agreabil. Există parfumuri și esențe care-mi displac atât de tare din cauza mirosului lor pătrunzător, încât îmi provoacă greață și mă îmbolnăvesc de-a dreptul. Însă când o cucoană își miroase apa de colonie și îi laudă concentrația și parfumul delicios, plăcerea ei devine pentru o clipă — probabil nu mai mult de trei până la cinci secunde — și a mea, după care dispare, lăsând loc aversiunii mele obișnuite față de mirosurile puternice. Îmi vine, așa am senzația, mult mai ușor să parez sugestii agreabile și să recad în autentica mea impresie de greață decât invers.

3. Când urmăresc cu mare interes o poveste pe care o citesc sau care îmi este relatată, am adesea iluzia, care poate dura chiar și un minut, că particip realmente la evenimente, și nu doar le citesc sau le aud. Această senzație este deosebit de intensă la piesele frumoase de teatru (de pildă, în spectacolele în care joacă Sarah Bernhardt, Duse sau Irving). La anumite scene răscolitoare iluzia este atât de totală, încât, de exemplu, în *Cyrano*, când Christian este omorât și Sarah Bernhardt se precipită asupra lui pentru a opri sângele care i se prelinge din rană, am simțit o durere reală și ascuțită în pieptul meu, exact acolo unde Christian trebuie să fi primit lovitura. Acest tip de sugestie poate să dureze un minut sau o secundă.

4. Această sugestie de moment ia uneori forme ciudate, iar imaginația joacă un rol și mai însemnat. De exemplu, mi-au plăcut enorm călătoriile mele pe mare și am o amintire deosebit de vie a traversării Atlanticului. De curând mi s-a arătat o fotografie frumoasă a unui vapor în largul mării: preț de o clipă — iluzia a fost de o forță și o frumusețe copleșitoare — am simțit pulsațiile mașinilor, ridicarea valurilor, balansul navei. Nu se poate ca iluzia să fi durat mai mult de o secundă, dar în timpul acestei clipe abia perceptibile am avut senzația că m-aș fi găsit din nou în larg. Același fenomen s-a repetat, chiar dacă mai puțin clar, când am văzut această fotografie din nou după câteva zile.

5. Și acum un exemplu care ține cu totul de domeniul fanteziei creatoare. Într-o zi când eram în baie și mă pregăteam să fac duș, mi-am prins un prosop în jurul capului, pentru a-mi feri părul de apă. Prosopul, făcut

dintr-un material gros, căpătase o formă conică și m-am așezat în fața oglinzii ca să-l fixez cu agrafe. Această formă de con amintea fără îndoială surprinzător de tare de podoaba ascuțită a capului pe care o purtau vechii egipteni; oricum, preț de o clipă și cu o claritate de-a dreptul consternantă, am avut senzația că eram pe un piedestal, o veritabilă statuie egipteană, în toate detaliile ei: membre rigide, un picior mai în față, mâna care ține însemne etc. Era grandios și am simțit cu regret cum impresia dispare, așa cum se destramă un curcubeu; și, tot ca un curcubeu, s-a repetat mai slab, înainte de a pieri cu totul.

6. Încă un fenomen. Un artist destul de cunoscut a vrut să ilustreze câteva dintre publicațiile mele. În această privință am propriile mele idei și sunt greu de mulțumit: așadar, am reușit să-l fac să redea peisaje, ca acelea ale lacului Leman, ale unor locuri în care nu fusese niciodată, iar el pretindea „că puteam să-l fac să redea lucruri pe care nu le văzuse niciodată și să îi dau senzația unei atmosfere înconjurătoare pe care nu o simțise niciodată; pe scurt, că mă serveam de el așa cum se servea el însuși de creionul său, și anume ca de un simplu instrument".

Nu acord faptelor pe care le-am relatat aici vreo mare pondere — ele sunt atât de fugitive și de nebuloase — și presupun că toți oamenii cu un temperament nervos, capabil de imaginație, care captează impresii străine cu ajutorul empatiei, au trăiri comparabile. Ele nu mi se par a avea în sine vreo mare semnificație; cel mult pot ajuta la înțelegerea altor fapte, mai puțin elementare. Vreau să zic că acest temperament simpatetic (*sympathetic*) joacă la oamenii cu o sănătate perfect normală un rol important în apariția unor astfel de imagini și impresii „vii" sau în posibilitatea apariției lor. Și oare nu ar fi imaginabil ca, în anumite condiții favorabile, să se poată înălța la orizontul spiritual ceva ce nu a mai fost vreodată, diferit de tot ce cunoaștem, la fel de orbitor și de splendid ca un curcubeu și totuși la fel de natural după proveniență și cauza apariției sale? Căci aceste mici trăiri ciudate (mă refer la cele menționate mai sus) sunt cu certitudine atât de diferite de cursul obișnuit și cotidian al vieții, precum se distinge un curcubeu de cerul albastru.

Aceste câteva observații preliminare au scopul de a servi drept introducere celor două–trei cazuri mai semnificative care urmează: acestea mi

se par, la rândul lor, adecvate să arunce o lumină asupra unor fenomene mai complexe și înșelătoare la alți oameni, care cad în capcană, deoarece nu pot sau nu vor să analizeze funcționarea anormală, subliminală sau subconștientă a spiritului lor.

II

„Glorie Dumnezeului", poezie onirică

1. Nu ne putem închipui nimic mai fermecător decât călătoria pe calea apei de la Odessa la Genova iarna, cu niște popasuri scurte, dar minunate la Constantinopole, Smirna, Atena și în porturile Siciliei și de pe coasta de vest a Italiei… Ar trebui să fii un filistin lipsit de orice simț al frumosului, pentru a nu te entuziasma la splendoarea Bosforului sau a nu simți cum îți vibrează toate corzile sufletului la gândul trecutului Atenei… Această călătorie am putut s-o fac în 1898, la vârsta de douăzeci de ani, cu familia mea…

După o călătorie lungă și grea de la New York la Stockholm, de acolo la Petersburg și Odessa, a fost pentru mine o adevărată voluptate să părăsesc lumea orașelor locuite și să pătrund în lumea valurilor, a cerului și a tăcerii. — Stăteam ore întregi pe punte, pentru a visa, întinsă pe un șezlong: istoriile, legendele și miturile diferitelor țări pe care le văzusem în zare îmi reveneau neclare, contopite într-un soi de ceață luminoasă, în care lucrurile își pierdeau realitatea, în timp ce visurile și gândurile căpătau doar ele aparența unei realități efective. La început am evitat chiar orice societate, ținându-mă deoparte, pierdută cu desăvârșire în reveriile mele, unde tot ce știam în ceea ce privește mărețul, frumosul și binele mi-a revenit în conștiință cu o nouă forță și viață. Mi-am folosit și o bună parte a timpului ca să le scriu prietenilor mei aflați departe, să citesc și să schițez poezioare despre locurile văzute. Câteva dintre poezii aveau un caracter mai degrabă grav. Dar când această călătorie s-a apropiat de ținta ei, ofițerii de pe bord s-au întrecut în amabilități și am petrecut multe ceasuri vesele învățându-i engleza.

Pe coasta Siciliei, în portul Catania, am scris un cântec marinăresc, care se apropia, de altfel, foarte mult de un cântec bine cunoscut pe mare („Brine, wine and damsels fine"). În general, toți italienii cântă bine, iar unul dintre ofițeri, care cânta pe punte în timpul străjii de noapte, îmi

făcuse o impresie puternică și mă inspirase să scriu niște cuvinte adecvate pentru melodia lui.

Curând după aceea, aproape că a trebuit să inversez cunoscuta zicală „Veder Napoli e poi morir"; căci mi s-a făcut brusc foarte rău (cu toate că nu a fost nimic periculos); însă mi-am revenit suficient încât să pot merge pe țărm, pentru a vizita, din trăsură, punctele de interes ale orașului. Această zi m-a obosit foarte tare și, întrucât a doua zi intenționam să vedem Pisa, am urcat pe seară devreme la bordul vasului și m-am culcat degrabă, fără să mă gândesc la nimic mai serios în afara frumuseții ofițerilor și a urâțeniei cerșetorilor italieni.

2. De la Neapole la Livorno vaporul merge o noapte, în timpul căreia am dormit mai mult sau mai puțin bine — căci somnul meu este rareori profund sau lipsit de vise. Mi s-a părut că vocea mamei mă trezea tocmai la finele următorului vis:

Mai întâi am avut o vagă reprezentare a cuvintelor: „When the morning stars sang together" (Când aștrii dimineții cântau împreună) — care erau preludiul unei anumite idei neclare despre creație și despre niște coraluri puternice, răsunând prin univers. În ciuda caracterului straniu, încâlcit în mod contradictoriu, care este specific visului, s-au amestecat în el corurile unui oratoriu, interpretat de una dintre primele societăți muzicale din New York, iar apoi și amintiri legate de „Paradisul pierdut" al lui Milton. După care s-au ivit încet din această învălmășeală anumite cuvinte, care s-au rânduit în trei strofe, apărând în scrisul meu de mână, pe o hârtie obișnuită de scris cu linii albastre, o foaie a vechiului meu album de poezii, pe care-l am întotdeauna la mine, pe scurt, ele mi-au apărut exact așa cum le-am găsit câteva minute mai târziu efectiv în albumul meu.

În această clipă m-a strigat mama mea: „Trezește-te odată! Nu poți să dormi toată ziua și să vezi și Pisa în același timp!" Asta m-a făcut să sar sus de pe pat și să țip: „Nu vorbi cu mine! Nicio vorbă! Tocmai am avut visul cel mai frumos din viața mea, o poezie adevărată! Am văzut și am auzit cuvintele, strofele, până și refrenul. Unde mi-e albumul? Trebuie să o notez imediat, înainte să uit ceva." Mama mea, obișnuită să mă vadă scriind la orice oră, a privit cu bunăvoință toanele mele, ba chiar mi-a admirat visul pe care i l-am relatat cât de repede am fost în stare să-mi formulez gândurile în cuvinte. Mi-au trebuit câteva minute ca să găsesc albumul și ceva de scris

și să trag ceva pe mine; dar, oricât de scurtă a fost această zăbavă, a ajuns ca să facă să-mi piară amintirea directă a visului, așa încât, atunci când am fost gata pentru a nota tot, cuvintele își pierduseră deja din claritate. Prima strofă mi-a venit, ce-i drept, aproape fără efort, însă a doua a fost mai greu de reconstituit; și a fost nevoie de o sforțare serioasă din partea mea pentru a-mi aminti ultima, căci atenția îmi era distrasă de senzația că mă fac de râs, așa preocupată cum eram să mângâlesc, îmbrăcată doar pe jumătate și ghemuită pe patul de sus al cabinei, în timp ce mama se amuza pe socoteala mea. Prima versiune lasă de aceea de dorit. Îndatoririle mele de cicerone m-au acaparat apoi până la capătul lungii noastre călătorii; abia câteva luni mai târziu, după ce mă instalasem la Lausanne pentru studiu, m-a asaltat din nou gândul la acest vis, în liniștea singurătății mele, și am compus o a doua versiune a poeziei mele, una mai exactă, adică mult mai apropiată de originalul din vis decât prima. Reproduc aici ambele forme:

Când Dumnezeu a făcut întâia oară Sunetul
Miriade de urechi s-au ivit întru ființă,
Și prin tot Universul
S-a rostogolit un ecou puternic:
„Glorie Dumnezeului Sunetului!“

Când Frumusețea (Lumina) a fost dată întâia oară de Dumnezeu
Miriade de ochi s-au ivit să privească,
Și urechi care aud și ochi care văd
Au făcut să mai răsune o dată puternicul cânt:
„Glorie Dumnezeului Frumuseții (Luminii)!“

Când Dumnezeu a dăruit întâia oară Iubirea
S-au ivit miriade de inimi;
Și urechi pline de muzică, ochi plini de frumusețe
Inimi pline de iubire, toate au cântat:
„Glorie Dumnezeului Iubirii!“

Când cel Etern a făcut Sunetul
Miriade de urechi s-au ivit să asculte,
Și traversând tot Universul
S-a rostogolit un ecou, adânc și limpede:
„Întreaga Glorie Dumnezeului Sunetului!“

Când cel Etern a făcut Lumina
Miriade de ochi s-au ivit să privească,
Și urechi care aud și ochi care văd
Au mai înălțat o dată răsunătorul coral:
„Întreaga Glorie Dumnezeului Luminii!“

Când cel Etern a dat întâia oară Iubirea
Miriade de inimi s-au trezit la viață;
Urechi s-au umplut de muzică, ochi s-au umplut de lumină
Și au chiuit laolaltă cu inimi preapline de iubire:
„Întreaga Glorie Dumnezeului Iubirii!“

3. Cum nu am fost niciodată adepta spiritismului și a contranaturalului ([*contrenaturel*] pe care-l diferențiez de supranatural [*surnaturel*]), am făcut câteva luni mai încolo încercarea temerară de a descoperi cauzele probabile și condițiile necesare pentru un atare vis. Ceea ce m-a frapat cel mai tare și îmi rămâne până în ziua de azi ca fiind o fantezie neelucidată este că, spre deosebire de relatarea mozaică în care am crezut dintotdeauna, poezia mea punea crearea luminii pe locul doi, și nu pe primul. Poate este interesant de amintit că Anaxagoras face cosmosul să apară din haos tot printr-un soi de vijelie, ceea ce în general nu se întâmplă fără emitere de sunet. Dar la vremea respectivă încă nu studiasem filosofia și nu știam nici despre Anaxagoras, nici despre teoriile lui cu referire la νοῦς [*nous*], pe care, în mod evident, le urmasem inconștient. Eram pe-atunci și în totală ignoranță în ceea ce-l privește pe Leibniz, neștiind de aceea nimic nici despre doctrina sa „dum Deus calculat, fit mundus“ [când Dumnezeu calculează, se naște lumea]. Dar să ajungem la ceea ce aș dori să scot la lumină în privința surselor probabile ale visului meu.

Este mai ales „Paradisul pierdut“ al lui Milton în ediția ilustrată de Gustave Doré, pe care o aveam acasă și de care m-am bucurat adesea, din copilărie încoace. Apoi Cartea lui Iov, din care mi se citea adesea, de când mă știu. De altfel, dacă e să comparăm primele cuvinte din „Paradisul pierdut“ cu primul meu vers, observăm că este același metru (∪—/∪—/∪—/∪/):

Of man's first disobedience…

When the Eternal first made sound.

Poezia mea amintește apoi de diferite pasaje din Iov și de un fragment sau două din oratoriul lui Händel „Die Schöpfung“ [„Creația“], ceea ce s-a ivit oarecum tulbure încă de la începutul visului.

Îmi amintesc că la vârsta de 15 ani am fost odată foarte răscolită când mama mi-a citit un articol despre „ideea care își produce spontan obiectul“. M-a tulburat atât de mult, încât nu am putut să dorm aproape toată noaptea, gândindu-mă iar și iar ce putea să însemne. Între 9 și 16 ani mergeam în fiecare duminică la o biserică presbiteriană, în care oficia atunci ca preot un bărbat foarte cult, care este acum prefect al unei instituții de vază. Într-una dintre amintirile cele mai vechi pe care le am legate de el mă văd o fetiță foarte mică stând într-un scaun mare din biserică și încercând mereu să mă țin trează și să fiu atentă, dar fără a fi în stare pentru nimic în lume să înțeleg ce voia să spună când ne vorbea despre „haos“, „cosmos“ și despre „darul dragostei“ (don d'amour).

În ceea ce privește visele, îmi amintesc că la 15 ani, în timpul pregătirilor mele pentru un examen la geometrie, mă dusesem odată să mă culc, fiind incapabilă să rezolv chiar și o singură problemă; apoi m-am trezit în mijlocul nopții, m-am ridicat în capul oaselor, mi-am repetat în gând o formulă pe care tocmai o găsisem în vis, am adormit din nou, iar de dimineață în mintea mea totul era elucidat. Ceva similar mi s-a întâmplat și cu un cuvânt latinesc pe care încercam să mi-l amintesc. — Mi s-a mai întâmplat uneori să visez că mi-ar fi scris niște prieteni care locuiau undeva departe, și asta exact înainte ca scrisorile lor să ajungă cu adevărat, ceea ce îmi explic cât se poate de simplu prin faptul că în somnul meu socotisem aproximativ când ar fi trebuit să-mi scrie, iar reprezentarea sosirii propriu-zise a scrisorii a înlocuit în vis așteptarea acestei sosiri probabile. Trag această concluzie din

faptul că de câteva ori am visat și că aș fi primit scrisori care apoi nu au ajuns deloc.

Dacă, rezumând, mă gândesc la cele expuse mai sus și la faptul că în momentul visului meu compusesem deja un număr de poezii, acesta parcă nu mai e la fel de extraordinar ca în prima clipă. Îmi pare că el rezultă dintr-un amestec de reprezentări din „Paradisul pierdut", din „Iov" și din „Creația", cu noțiuni cum ar fi acea „idee care își produce spontan obiectul", „darul dragostei", „haosul" și „cosmosul". Așa cum cioburile neregulate de sticlă colorată formează într-un caleidoscop modele splendide și rare, așa s-au combinat după părerea mea frânturile de filosofie, estetică și religie existente în mine — sub influența incitantă a călătoriei și a țărilor văzute în zbor, asociată cu marea tăcere și indicibilul farmec al mării — pentru a produce acest vis frumos. Nu a fost decât asta și nimic mai mult: „*Only this and nothing more!*"

III

„Fluturele de noapte și soarele", poezie hipnagogică

Ultima mea zi înaintea plecării din Genova spre Paris fusese extrem de epuizantă. Făcusem o excursie pe Salève, iar la întoarcere am găsit o telegramă care mă obliga să-mi strâng bagajele, să-mi pun toate lucrurile în ordine și să plec în următoarele două ore. Oboseala mea în tren a fost atât de mare, încât abia dacă am putut dormi o oră întreagă. În cupeul de dame era cumplit de cald. Spre ora patru dimineața mi-am ridicat capul de pe valiza care-mi servea ca pernă, m-am așezat și mi-am întins mădularele înțepenite. Un fluture mic, un fluture de noapte (*moth*), zbură către lumina care răzbătea prin geam, în spatele perdelei ce fâlfâia încoace și încolo odată cu mișcarea legănată a vagonului. M-am întins din nou și am încercat să readorm; aproape că am reușit, adică am fost cât se poate de aproape de somn, fără a pierde însă total conștiința propriei mele persoane. Atunci mi-au venit brusc în minte versurile de mai jos. În ciuda unor eforturi repetate nu am putut să le alung de acolo. Am luat un creion și am notat poezia imediat:

Fluturele de noapte către soare

Ți-am dus dorul când m-am târât pentru prima dată spre conștiență
Visele îmi erau toate despre tine când zăceam în crisalidă.
Adesea miriade ca mine își dau viața
Pentru o scânteiere slabă prinsă o clipă din tine.
Încă o oră — și sărmana-mi viață s-a dus;
Totuși ultimul meu efort, ca și prima mea dorință, va fi
Măcar să mă apropii de măreția ta; apoi, după ce voi fi furat
O privire extaziată, voi muri mulțumit,
Căci am contemplat o dată sursa frumuseții, căldurii și vieții
În perfecta-i splendoare!

Această poezioară mi-a produs o impresie profundă. Nu am putut găsi imediat, ce-i drept, o explicație suficient de clară și de directă. Însă câteva zile mai târziu, când am luat în mână din nou o anumită scriere filosofică, pe care o citisem iarna trecută la Berlin și care mă entuziasmase, și i-am citit-o cu voce tare unei prietene, am dat peste următoarele cuvinte: „Aceeași aspirație pasionată a fluturelui de noapte spre astru, a omului spre Dumnezeu." Uitasem aceste cuvinte cu desăvârșire, dar mi s-a părut foarte evident că exact ele ieșiseră din nou la iveală în poezia mea hipnagogică. Mi-a mai venit în minte și o dramă văzută acum câțiva ani: „Fluturele de noapte și flacăra", ca fiind o altă posibilă cauză a poeziei. Se vede cât de des mi-a fost întipărită expresia „fluture de noapte". — Adaug că în primăvară citisem o selecție de texte de Byron, care îmi plăcuseră foarte mult. Mă uitasem cu diferite ocazii din nou pe ele. Ritmul celor două versuri finale ale mele „Căci am contemplat o dată sursa…" etc. și cel al următoarelor versuri ale lui Byron sunt foarte asemănătoare:

Now let me die as I have lived in faith
Nor tremble tho' the Universe should quake!

Este logic că lectura atât de frecventă a acestui volum a exercitat o influență asupra mea și a contribuit la pregătirea inspirației mele atât în ceea ce privește ideea ce-i stă la bază, cât și forma ritmică.

Punând această poezie, care mi-a venit în minte într-o stare de semitrezie, pe de o parte alături de cele pe care le compun când sunt complet trează, iar pe de altă parte, alături de cea precedentă, care este opera somnului propriu-zis, aceste trei categorii mi se par a forma o serie perfect naturală: cazul din mijloc reprezintă o trecere simplă și firească între cele două extreme și înlătură astfel orice suspiciune de „ocultism", care s-ar fi putut ivi în legătură cu bucata compusă în starea de somn.

IV

„Chiwantopel", o dramă hipnagogică

Fenomenele-limită (*borderland phenomena*) — sau, dacă preferați, compozițiile creierului în starea de obnubilație (*half-dream* [Flournoy: état crépusculaire"]) — mă interesează în mod special și cred că investigarea lor exactă și inteligentă ar contribui mult la elucidarea misterelor și la risipirea superstiției în așa-numitele „spirite". Cu această intenție vă prezint un caz care, ajuns în mâinile cuiva care s-ar preocupa mai puțin de adevărul exact sau nu ar avea nicio reținere să-și permită tot felul de înfloriturі și de adaosuri, ar fi putut oferi imboldul unui roman fantastic și s-ar putea compara cu poveștile scornite ale mediilor dumneavoastră. Am formulat următoarea observație cât am putut de fidel, pe baza notițelor luate de mine imediat după acea stare de semisomn, și mă limitez să intercalez, între paranteze, una sau două remarci, precum și litere care trimit la observațiile explicative de la sfârșit.

Observație din 17 martie 1902, ora 12.30 noaptea.

Faza 1. — După o seară plină de griji și de temeri m-am dus la ora 11.30 la culcare. Mă simțeam agitată și incapabilă să dorm, cu toate că eram foarte obosită. Aveam impresia că mă aflu într-o dispoziție receptivă (*receptive mood*). În cameră nu era pic de lumină. Am închis ochii, având sentimentul că urma să se întâmple ceva. Apoi m-a învăluit o senzație de relaxare totală și am rămas cât am putut de pasivă. În fața ochilor mei s-au perindat linii, scântei și spirale luminoase, semne de nervozitate și de oboseală extremă a ochilor, urmate de o trecere caleidoscopică în revistă a unor imagini fragmentare ale unor întâmplări recente nesemnificative. Am avut apoi

impresia că m-ar aștepta iminent o comunicare. Mi se părea că se repetau în mine cuvintele: „Vorbește, o, Stăpâne, căci slujnica ta ascultă,/ Deschide-mi chiar tu urechile!“ Capul unui sfinx apare deodată în câmpul vizual, în îmbrăcăminte egipteană; apoi dispare. În acest moment m-au chemat părinții mei și le-am răspuns pe loc, cât se poate de coerent, dovadă că nu adormisem.

Faza a 2-a. — Deodată apare un aztec, cât se poate de clar în fiecare detaliu al său: mână deschisă cu degete mari, cap profilat, armură, acoperământul capului — o podoabă asemănătoare panașului indianului american. Totul amintește cumva de sculpturile mexicane. (Nota A). — Numele „Chi-wan-to-pel“ se formează segment cu segment și pare să aparțină figurii tocmai menționate mai sus (Nota B). — Apoi o forfotă de persoane. Cai, o bătălie, viziunea unei *cetăți de vis* (Nota C). — Un pom conifer ciudat, cu crengi noduroase, vele ascuțite într-un golf marin purpuriu, un perete de stâncă abrupt. Tumult de sunete, un fel de *wa-ma*, *wa-ma*.

(Un gol.) — Locul acțiunii s-a transformat într-o pădure. Copaci, tufișuri, mărăciniș etc. Personajul Chi-wan-to-pel se ivește de la miazăzi, călare, având împrejurul său o cuvertură în culori vii, roșu, albastru și alb. Un indian, într-un costum din piele de căprioară cu perle și ornat cu pene, înaintează ghemuindu-se și se pregătește să tragă o săgeată în Chi-wan-to-pel. Acesta își arată pieptul într-o atitudine de provocare, iar indianul, fascinat la această vedere, o ia la goană și dispare în pădure. Chi-wan-to-pel se prăbușește pe o colină, își lasă calul să pască legat cu un pripon și se dedă următorului monolog, complet în engleză: De la capătul axei principale a acestor continente, din extremitatea câmpiilor joase, am rătăcit timp de o sută de luni, după ce am abandonat palatul tatălui meu, urmărit mereu de dorința mea nebună de a o găsi pe „cea care va înțelege“. Cu nestemate am tentat multe frumoase, cu sărutări am încercat să smulg secretul inimii lor, cu acte de vitejie am cucerit admirația lor. (Trece în revistă femeile pe care le-a cunoscut:) Chi-ta, prințesa din rasa mea … era o toantă, vanitoasă ca un păun, neavând altceva în cap decât bijuterii și parfumuri. Ta-nah, țărancuța … bleah, o adevărată scroafă, nimic mai mult de un bust și un pântece, negândindu-se decât la plăcere. Și apoi Ki-ma, preoteasa, o adevărată papagaliță, care repeta fraze găunoase învățate de la preoți; interesată doar de aparență, fără instruire reală și nici sinceritate,

suspicioasă, afectată și ipocrită! … Vai! Niciuna care să mă înțeleagă, niciuna care să-mi fie asemănătoare sau care să aibă un suflet pereche sufletului meu. Nu există niciuna printre ele care să fi cunoscut sufletul meu, niciuna care să-mi poată citi gândurile, departe de asta; niciuna capabilă să caute cu mine piscurile luminoase sau să silabisească cu mine cuvântul supraomenesc Dragoste!"

(Un gol.) — El exclamă îndurerat: „În toată această lume, nu există nici măcar una! Am căutat în o sută de triburi. Am îmbătrânit cu o sută de luni de când am început. Oare va fi vreodată una care îmi va cunoaște sufletul? — Da, pe Dumnezeu cel Mare, da! — Dar zece mii de luni vor crește și descrește înainte să se nască sufletul ei pur. Iar strămoșii ei vor sosi din altă lume în aceasta. Ea va avea pielea palidă și palid îi va fi părul. Va cunoaște durerea încă înainte de a o fi născut mama ei. Suferința o va însoți; și ea va căuta — și nu va găsi pe nimeni care s-o înțeleagă. Deși mulți pretendenți vor vrea să-i facă curte, nu va fi niciunul care să știe să o înțeleagă. Tentația îi va asalta deseori sufletul — dar ea nu va ceda … În visele ei eu voi veni la ea, iar ea va înțelege. Eu mi-am păstrat trupul intact. Am venit zece mii de luni înainte de epoca sa, iar ea va veni zece mii de luni prea târziu. Dar ea va înțelege! Doar o dată la fiecare zece mii de luni se naște un suflet ca acesta!"

(Un gol.) — O viperă verde iese din tufișuri, se furișează spre el și îl mușcă de braț, atacă apoi calul, care moare primul. Atunci Chi-wan-to-pel către cal: „Adio, frate fidel! Găsește-ți odihna! Eu te-am iubit și tu m-ai slujit bine. Adio, ne reîntâlnim curând!" Apoi către șarpe: „Mulțumesc, surioară, ai pus punct peregrinărilor mele!" — Apoi strigă de durere și își rostește rugăciunea: „O, Dumnezeule suveran, ia-mă curând! Am încercat să te cunosc și să-ți respect legea! O! nu lăsa corpul meu să cadă în putrefacție și duhoare și să servească drept hrană vulturilor!" Un vulcan fumegând se zărește la distanță, se aude bubuitul unui cutremur, urmat de o alunecare de teren. Chi-wan-to-pel strigă în delirul suferinței, în timp ce pământul îi acoperă corpul: „Mi-am păstrat corpul intact. — Ah, ea va înțelege! — Ja-ni-wa-ma, Ja-ni-wa-ma, tu mă înțelegi!"

Observații și explicații

Veți admite, presupun, că această fantasmă hipnagogică merită o oarecare atenție ca lucrare a forței imaginației. Căci nu-i lipsesc o diferențiere și o particularitate a prezentării și poate chiar să revendice o anumită originalitate în compunerea și combinarea temelor. Aproape că s-ar putea face din ea un soi de melodramă. Dacă aș tinde din principiu să supraapreciez importanța unor asemenea compoziții și aș fi incapabilă să recunosc în această reverie bizară anumite elemente familiare, aș putea merge atât de departe încât să-l consider pe Chi-wan-to-pel, după exemplele a numeroase medii, „contrôle" al meu, spiritul meu de control. Nu este nevoie să vă spun că nu fac așa ceva. Să căutăm deci izvoarele probabile ale acestui mic roman.

Mai întâi, referitor la numele Chi-wan-to-pel: într-o zi, fiind perfect trează, mi s-a iscat în minte deodată cuvântul A-ha-ma-ra-ma, într-un cadru asirian, și a trebuit doar să îl pun în legătură cu alte nume, pe care le cunoșteam deja, ca Ahasuerus, Asurabama (cel de-al doilea care producea cărămizi [tăbliță] cuneiforme), pentru a-i intui proveniența. Tot așa și aici: comparați Chi-wan-to-pel cu Po-po-cat-e-pe[t]l, numele unui vulcan din America Centrală, așa cum am fost învățați să-l pronunțăm: asemănarea este izbitoare.

Aș vrea să remarc apoi că primisem cu câteva zile înainte o scrisoare din Neapole pe al cărei plic era o imagine a Vezuviului ce fumega în depărtare (K). — În copilăria mea mă interesau în mod cu totul special fragmentele aztece și istoria Peruului și a incașilor (A și B). — Văzusem de curând o expoziție extraordinară despre indieni, cu costumele lor etc., care și-au găsit locul cuvenit în visul meu (D). — Pasajul renumit din Shakespeare, în care Cassius îi prezintă lui Brutus pieptul său dezgolit, îmi oferă o explicație pentru scena (E); iar scena (F) îmi amintește pe de o parte de momentul în care Buddha își părăsește casa părintească, pe de alta și de povestea lui Rasselas, prințul Abisiniei, de Samuel Johnson. — Numeroase detalii ne fac să ne gândim și la Cântarea lui Hiawatha, epopeea indiană a lui Longfellow, al cărei ritm a fost preluat inconștient în mai multe pasaje din monologul lui Chi-wan-to-pel. Iar dorul său arzător după cineva care să fie înrudit cu el ca natură (G) prezintă o analogie remarcabilă cu sentimentele lui

Siegfried pentru Brünhilde, pe care Wagner a știut să le exprime minunat. — În fine (I) ascultasem de curând o prelegere a lui Felix Adler despre personalitatea nevătămată (*The inviolate Personnality*).

În viața febrilă care se duce în New York se contopesc adesea mii de elemente diferite pentru a crea impresia generală a unei singure zile. Concerte, prelegeri, cărți, reviste, spectacole teatrale etc. — toate acestea pot asalta efectiv creierul în vârtejul lor. Se afirmă că nimic din ceea ce pătrunde în minte nu se pierde vreodată cu totul; și că este nevoie doar de o oarecare legătură de idei sau de un anumit concurs de împrejurări, pentru a reînvia chiar și impresia cea mai slabă. Acest lucru se potrivește în foarte multe cazuri. De exemplu, detaliile cetății de vis (C) au corespuns ca să zic așa exact cu cele de pe coperta uneia dintre revistele pe care le citisem de curând. Și este posibil, una peste alta, ca această chestiune să nu fie nimic altceva decât un mozaic din următoarele piese componente:

A. — Fragmente aztece și istoria incașilor din Peru.

B. — Pizzaro în Peru.

C. — Gravuri și ilustrații văzute în ultimul timp în diferite „magazine".

D. — Expoziție despre indieni cu costumele lor etc.

E. — Reminiscența unei scene din *Iuliu Cezar* de Shakespeare.

F. — Plecarea lui Buddha și a lui Rasselas.

G. și H. — Siegfried care suferă de dorul lui Brünhilde.

I. — Amintirea unei prelegeri despre personalitatea nevătămată.

K. — Vederea Vezuviului pe plicul unei scrisori.

Și acum, dacă adaug că în zilele precedente fusesem mereu în căutarea unei „idei originale", nu este nevoie de un mare efort spre a ne imagina că acest mozaic s-a format de la sine cu ajutorul a mii de impresii, așa cum apar ele la un om cu preocupări multiple, și că a luat această formă fantastică onirică. Era pe la miezul nopții și este posibil ca starea mea de oboseală mare și de agitație spirituală să fi tulburat și deviat până într-un anumit grad fluxul ideilor mele.

P.S. Mă tem că grija pentru exactitate m-ar fi putut face să acord observațiilor mele un accent prea personal. Însă sper — și aceasta este scuza mea — că ele le-ar putea fi de folos altor oameni ca să se descurce în niște trăiri asemănătoare și că ar putea contribui la clarificarea unor fenomene mai complexe, așa cum se ivesc ele adesea la medii.

REGISTRUL ILUSTRAȚIILOR

Bibliografia fiecărei lucrări este menționată o singură dată complet. În caz de repetări, respectivul număr este trecut între paranteze drepte.

1 Alungarea demonilor. Gravură anonimă în aramă (sec. al XVII-lea) p. 11

2 Zeul soarelui, idol al unui șaman al eschimoșilor din Alaska. — Wirth, H.F.: *Der Aufgang der Menschheit*, Jena, 1928, planșa XI, figura 1 p. 46

3 Romulus și Remus cu lupoaica. — Colecția autorului. p. 52

4 Hristos în pântecele Fecioarei. — Wachlmayr, A.: *Das Christgeburtsbild der frühen Sakralkunst*, München, 1939, p. 4. p. 78

5 Zeița-mamă cu cap de vier. — Zimmer, H.: „Die indische Weltmutter", în: *Eranos-Jahrbuch 1938*, Zürich, 1939. p. 89

6 Scenă din misterele eleusine. — *Bulletino della commissione archeologica comunale di Roma* VII/2, Roma, 1879. p. 102

7 Mama universului. — Béroalde De Verville, F.: *Le Tableau des riches inventions … qui sont représentées dans le Songe de Poliphile*, Paris, 1600, p. 22. p. 111

8 Venerarea învățăturii budiste ca disc al soarelui. — Cohn, W.: *Buddha in der Kunst des Ostens*, Leipzig, 1925, planșa 16. p. 123

9 Inițierea lui Lucius. — *Les Métamorphoses ou l'Asne d'or de L. Apulée, philosophe Platonique*, Paris, 1648, p. 346. p. 125

10 Ochiul lui Dumnezeu. — *Seraphisches Blumengärtlein oder geistliche Extracten aus Jacob Boehmens Schriften*, Amsterdam, 1700 p. 130

11 Mersul soarelui. — Haas, H.: *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*. Fasciculele 2–4: „Ägyptische Religion", Leipzig, 1924, figura 15. p. 132

12 Discul solar înaripat. — Carter, H., și A.C. Mace: *Tut-ench-Amun. Ein ägyptisches Königsgrab*, Leipzig, 1924, I, planșa 49. p. 136

13 Simbol germanic al soarelui. — *Abgötter der alten Sachsen*. Magdeburg, 1570, p. 10. p. 137

14 Soarele dătător de viață. — Budge, E.A.W.: *The Gods of the Egyptians.* 2 vol., Londra, 1904, 11, p. 74. p. 138

15 Caduceul lui Mercur. — Barchusen, J.C.: *Elementa chemiae*, Leiden, 1718, figura 62. p. 141

16 Mâinile soarelui. — Jung, E.: *Gemanische Götter und Helden*, München și Berlin, 1939, figura 2. p. 142

17 Obumbratio Mariae. — Spiess, K. von: „Marksteine der Volkskunst", în: *Jahrbücher für historische Volkskunde* V–VI, VIII–IX, Berlin, 1937/42, partea a II-a, p. 112. p. 143

18 Ispitirea Evei. — Worringer, W.: *Die altdeutsche Buchillustration*, München, 1919, figura 6, p. 37. p. 145

19 Fiul omului între cele șapte sfeșnice. — Schmitt, O.: *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte*, Stuttgart, 1937, I, figura 12, p. 765. p. 148

20 Mithra cu sabie și făclie. — Cumont, F.: *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 vol., Bruxelles, 1896/99, II, figura 28, p. 202. p. 150

21 Soare înaripat cu lună și pomul vieții. — Jeremias, A.: *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, ed. a 4-a, Leipzig, 1930, figura 28, p. 95. p. 152

22 Șarpe, reprezentând orbita lunii. — Roscher, W.H.: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 11 vol., Leipzig, 1884–1937, IV, șpalt 1475. p. 155
23 Șarpele înălțat, pe reversul crucifixului. — Arhiva de fotografii a *Ciba-Zeitschrift*, Basel. p. 158
24 Senzualitatea. — Bayrische Staatliche Gemäldesammlung, München. p. 161
25 „Masa zeului soarelui". — *A Guide to the Babylonian and Assyrian Antiquities,* Londra, 1922, planșa XXVI. p. 167
26 Bes cu ochi de Horus. — Lanzone, R.V.: *Dizionario di Mitologia Egizia*. 2 vol., Torino, 1881/85, planșa LXXX, figura 3. p. 171
27 Zeul fertilității Frey. — Haas, H., primul fascicul: Religia germanică, figura 46. [11]. p. 172
28 Peștera născătoare. — Danzel, Th.W.: *Symbole, Dämonen und heilige Türme*, Hamburg, 1930, planșa 87. p. 174
29 Odiseu ca figură cabirică diformă. — Pfuhl, E.: *Tausend Jahre griechischer Malerei*, München, 1940, planșa 249, figura 616. p. 176
30 Ospățul cabirului. — Pfuhl, E., planșa 249, figura 613. [29] p. 180
31 Phanes în ou. — *Revue archéologique* XL (Paris, 1902), planșa I, lângă p. 432. p. 188
32 Zeul focului Tjintya. — Arhiva de fotografii a *Ciba-Zeitschrift*, Basel. p. 198
33 Agni cu cele două bucăți de lemn. — Prampolini, G.: *La Mitologia nella vita dei popoli*. 2 vol., Milano, 1937/38, II, p. 107. p. 201
34 Plugul falic. — Dieterich, A.: *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion*, Leipzig, 1905, p. 108. p. 205
35 Sfredelul. — Arhiva de fotografii a *Ciba-Zeitschrift*, Basel. p. 207
36 Pământul-mamă care hrănește. — Clemen, P.: *Die romanischen Wandmalereien des Rheinlands.* (Publicații ale Societății pentru știința renană a istoriei 25), Düsseldorf, 1905, planșa 51. p. 215

37 Pregătirea prin baterea cu telul a mării de lapte. *Mythologie asiatique illustrée,* Paris, 1928, p. 68. p. 225
38 Primele trei munci ale lui Heracle. — Robert, C.: *Die antiken Sarkophag-Reliefs*, Berlin, 1897, III/1, planșa XXXIX, figura 128 (fragment). p. 230
39 Gorgona. — Guirand, F.: *Mythologie générale*, Paris, 1935, p. 173. p. 242
40 Dansator indian gătit festiv. Publicație cu ocazia „Inter-Tribal Indian Ceremonial", în Gallup, New Mexico, 1949. p. 246
41 Hermafroditul încoronat. — *Tractatus qui dicitur Thomae Aquinatis de alchimia*. Ms. Voss. chem. F. 29, fol. 91 (1520), Universitätsbibliothek, Leiden. p. 248
42 Alexandru cel cornut. — Bernoulli, J.J.: *Die erhaltenen Darstellungen Alexanders des Großen*. München, 1905, planșa VIII, figura 4. p. 258
43 Mithra și Helios. — Burckhardt, J.: *Die Zeit Constantins des Großen*, Viena [f.d., ediția Phaidon], figura 139. p. 263
44 Preot cu mască de pește ca Oannes. — Jeremias, A., figura 32, p. 96. [21] p. 265
45 Ghilgameș cu buruiana nemuririi. — Metropolitan Museum of Art, New York. p. 267
46 Dadoforii. — Cumont, F., II, figurile 111 și 113, p. 270. [20] p. 268
47 Zeitate androgină. — Lajard, F.: *Recherches sur le culte, les symboles, les attributs, et les monuments figurés de Vénus en Orient et en Occident*, Paris, 1849, planșa I, figura 1. [Partea de text, v. Bibliografie.] p. 271
48 Zeul Men pe cocoș. — Roscher, W.H., II/2, șpaltul 2731. [22] p. 272
49 Cybele cu fiul și iubitul ei Attis. — Roscher, W.H., II/1, șpaltul 1647. [22] p. 274
50 Noul Ierusalim. — Biblia ilustrată și tipărită de M. Merian, Frankfurt, 1704. p. 277
51 Diana din Efes. — Burckhardt, J. figura 122. [43] p. 279

52	Shiva și Parvati uniți. — Zimmer, H.: *Myths and Symbols in Art and Civilisation.* (Bollingen Series VI), New York, 1946, figura 70.	p. 281
53	Lingam cu Yoni. — Colecția de fotografii a autorului.	p. 284
54	Perechea înghițită de teribila mamă. — Vaillant, G.C.: *Indian Arts in North America*, New York, 1939, planșa 41.	p. 285
55	Noe în arcă. — Ehrenstein, Th.: *Das Alte Testament im Bilde*, Viena, 1923, figura 38, p. 493.	p. 287
56	Marele Babilon. — Worringer, W., figura 88, p. 136. [18]	p. 289
57	Izvorul vieții. — Colecția de icoane a dr. S. Amberg, Ettiswil lângă Lucerna.	p. 291
58	Cristelniță anglo-saxonă. — Colecția de fotografii a prof. dr. C.A. Meier, Zürich.	p. 294
59	Cuier falic. — Fuhrmann, E.: *Neu-Guinea*. («Kulturen der Erde» XIV), Hagen i. W., 1922, p. 69.	p. 296
60	Zeiță în lingam. — Zimmer, H., planșa 64. [52]	p. 298
61	Mater Ecclesia. — Hildegard von Bingen: *Wisse die Wege* (*Scivias*), ed. de Maura Böckeler, Salzburg, 1954, p. 41.	p. 304
62	Pomul vieții. — Louvre, Paris. Colecția de fotografii a autorului.	p. 312
63	Hathor cea cu cap de vacă. — Haas, H., figura 31. [11]	p. 316
64	Osiris în coșciugul din planta *erica*. — Budge, E.A.W.: *Osiris and the Egyptian Resurrection*, 2 vol, Londra, 1911, I, p. 5.	p. 318
65	Zeul Anubis cu cap de șacal. — Gaddis, A., și G. Seif: *The Book of the Dead*, Luxor [f.d.], planșa 19.	p. 320
66	Fertilitatea care urmează sacrificiului mitraic. — Cumont, F. II, figura 28, p. 202. [20]	p. 322
67	Nit, născând soarele. — Budge, E.A.W., II, p. 101. [14]	p. 324
68	Vaca cerească. — Erman, A.: *Die Religion der Ägypter*, Berlin și Leipzig, 1934, p. 15.	p. 326

69 Demon care devorează soarele. — Revista *Cultureel Indie* I, Leiden, februarie 1939, p. 41. p. 328
70 Leul care devorează soarele în alchimie. — Arhiva de fotografii a *Ciba-Zeitschrift*, Basel. p. 330
71 Hristos pe pomul vieții. — Straßburger Galerie. Colecția de fotografii a autorului. p. 332
72 Crucea ieșind din mormântul lui Adam. — Schmitt, O., I, figura 2, p. 157. [19] p. 334
73 Lamia răpește nou-născutul. — Guirand, F.: *Mythologie générale*, Paris, 1935, p. 121. p. 337
74 Mama mâncătoare de oameni. — Vaillant, G.C., planșa 92. [54] p. 338
75 Formarea oului universal. — Budge, E.A.W., I, p. 500. [14] p. 345
76 Copacul „wak-wak". — Kenton, E.: *The Book of Earths*, New York, 1928, planșa XIX. p. 349
77 Sacrificiul mitraic al taurului. — Cumont, F., II, planșa VII. [20] p. 353
78 Crucea de la Palenque. — Gray, L.H., și J.A. MacCulloch [ed.]: *The Mythology of all Races*, 13 vol., Boston, 1916–1928, XI, planșa XXb. p. 355
79 Omul ca cruce. — Agrippa von Nettesheim, H.C.: *De occulta philosophia libri tres*, Köln, 1533, p. 162. p. 357
80 *Crux ansata* cea dătătoare de viață. — Budge, E.A.W., II, p. 24. [14] p. 361
81 Înnoirea în pântecele matern. — Vaillant, G.C., planșa 80. [54] p. 363
82 Wotan pe Sleipnir. — Gray, L.H., și J.A. MacCulloch, II, planșa VIII. [78] p. 369
83 „Crucifixul batjocurii". — Burckhardt, J., figura 48. [43] p. 371
84 Aion cu semnele zodiacale. — Museo Profano, Vatican. Colecția de fotografii a autorului. p. 375
85 Moartea ca arcaș. — Spiess, K. von, partea I, p. 225. [17] p. 384

86	Floarea de lotus care crește cu Brahma din buricul lui Vishnu. — Guirand, F., p. 320. [73]	p. 394
87	Vishnu ca pește. — Prampolini, G. II, p. 278. [33]	p. 396
88	Quetzakoatl înghite un om. — Danzel, Th.W.: «Zur Psychologie der altamerikanischen Symbolik». În: *Eranos-Jahrbuch 1937*, Zürich, 1938, figura 11, p. 235 (fragment).	p. 402
89	Mithra purtând taurul. — Cumont, F.: *Die Mysterien des Mithra.* Leipzig, 1911, planșa IV, figura 4.	p. 407
90	Ixion legat de roată. — Roscher, W.H., II/1, șpalt 770. [22]	p. 408
91	Luna ca lăcaș al sufletelor. — Chapouthier, F.: *Les Dioscures au service d'une déesse.* (Bibliothèques des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 137), Paris, 1935, figura 67, p. 324.	p. 424
92	Luna ca lăcaș al originii vieții. — Danzl, Th.W., planșa 35. [28]	p. 426
93	Conceperea lui Buddha de către elefantul alb. — Le Coq, A. von: *Die Buddhistische Spätantike in Mittelasien.* Partea 1: «Die Plastik». Berlin, 1922, planșa 14a.	p. 428
94	Vaca Hathor. — Jeremias, A., figura 274. [21]	p. 430
95	Zeița Artio cu un urs. — Bernisches Historisches Museum, Berna.	p. 433
96	Zeul porumbului. — Fuhrmann, E.: *Reich der Inka. Sprache und Kultur im ältesten Peru* (Kulturen der Erde I și II), 2 vol., Hagen i. W. 1922, planșa 59.	p. 448
97	Ladă și șarpe. — Haas, H., figura 163. [11]	p. 454
98	Coșul lui Isis cu șarpele. — Gressmann, H.: *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter*, Berlin și Leipzig, 1930, figura 15, p. 40.	p. 456
99	„Mormântul sfânt", în S. Stefano, Bologna. — Colecția de fotografii a autorului.	p. 458
100	Matuta, o Pietà etruscă. — Museo Topografico dell'Etruria, Florența. Colecția de fotografii a autorului.	p. 460

101	Lupta lui Vidarr cu lupul Fenris. — Gray, L.H., și J.A. Mac-Culloch, II, planșa XXI. [78]	p. 465
102	Pomul iluminării. — Cohn, W., figura 3, p. XXIV. [8]	p. 468
103	Viziunea lui Iezechiel. — Ms. latin 11534, Bibliothèque Nationale, Paris.	p. 487
104	Hecate cea cu trei forme. — Prampolini, G., I, p. 354. [33]	p. 489
105	Hecate de la Samotrace. Roscher, W.H., I/2, șpalt 1909. [22]	p. 491
106	Jertfa adusă zeității șarpe. — Arhiva de fotografii a *Ciba-Zeitschrift*, Basel.	p. 493
107	Balaurul care se înghite singur. *Musaeum Hermeticum*. Frankfurt, 1678, p. 353.	p. 497
108	Înfrânt de balaur. — Vitruvius, P.M.: *De architectura*. Comentat și ilustrat de Fra G. Giocondo, Veneția, 1511, Cartea I, p. 9.	p. 499
109	Prajâpati cu oul universal. — Müller, N.: *Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindus*, Mainz, 1822, planșa II, figura 21.	p. 503
110	Șarpele Agathodaimon. — Macarius, J.P.: *Abraxas*. Anvers, 1657, planșa XV, figura 63.	p. 505
111	Schemă mexicană a lumii. — Danzl, Th.W.: *Altmexikanische Bilderschriften* (Kulturen der Erde XI), Darmstadt, 1922, planșa 53.	p. 514
112	Reprezentare coptică a celor patru colțuri zodiacale ale lumii, cu soarele și luna în centru. — Jeremias, A., figura 21. [21]	p. 515
113	Cercul zeităților din Bali. — Arhiva de fotografii a *Ciba-Zeitschrift,* Basel.	p. 516
114	Hristos între evangheliști. — Aubert, M.: *La Sculpture française au Moyen Age*. Paris, 1946, p. 26.	p. 518
115	Pântecele mamei universale. — Danzl, Th.W., planșa 88. [28]	p. 535
116	Misterul șarpelui. — Arhiva de fotografii a *Ciba-Zeitschrift*, Basel.	p. 546

117 Marduk se luptă cu Tiâmat. — Jeremias, A., figura 14. [21] p. 548
118 Monstru devorator. Revista *Cultureel Indie* I, Leiden, februarie 1939, p. 41. p. 552
119 Zeița Kali, cea mâncătoare de oameni. — Arhiva de fotografii a *Ciba-Zeitschrift,* Basel. p. 554
120 Copacul sfânt al lui Attis. — Gressmann, H., figura 41, p. 99. [98] p. 557
121 Peștele falic al misterelor lui Demeter. — Deubner, L.: *Attische Feste*, Berlin, 1932, planșa 4. p. 571
122 Priap cu șarpele. Museo Archeologico, Verona. Colecția de fotografii a autorului. p. 575
123 Gemă antică. — Bachofen, J.J.: *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, Basel, 1859, planșa II, figura 1 p. 581

BIBLIOGRAFIE

Abeghian, Manuk, *Der armenische Volksglaube*, Leipzig, 1899.

Abraham, Karl, „Traum und Mythus. Eine Studie zur Völkerpsychologie". În: *Schriften zur angewandten Seelenkunde*, ed. de S. Freud, IV, Leipzig și Viena, 1909.

Agrippa von Nettesheim, *Heinrich Cornelius: De occulta philosophia libri tres*, Köln, 1533.

Aigremont, —, Dr. [pseud. pentru Siegmar von Schultze-Galléra], *Fuß- und Schuhsymbolik und —Erotik. Folkloristische und sexualwissenschaftliche Untersuchungen*, Leipzig, 1909.

– *Volkserotik und Pflanzenwelt*, 2 vol., Halle, 1908/09.

Alciati, Andrea, *Emblemata cum commentariis amplissimis*, Padova, 1661.

Apokryphen, Neutestamentliche, ed. de Edgar Hennecke ș.a., ed. a doua, Tübingen, 1924.

[Apuleius,] *Măgarul de aur*, E.P.L., București, 1968.

Arnobius, *Disputationum adversus gentes libri septem*. În: Migne, *Patrologia Latina* V, col. 713–1290.

Arnold, Sir Edwin, *The Light of Asia or The Great Renunciation … being the Life and Teaching of Gautama*, Londra, 1895. În germ.: *Die Leuchte Asiens oder Die große Entsagung (Mahabhinischkramana)*. Traducere. Leipzig, 1887.

– vezi *Bhagavad Gita*.

Arnold, Robert Franz, „Die Natur verrät heimliche Liebe“. În: *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* XII (Berlin, 1902), pp. 155–167 și 291–295.

Artemidoros (din Daldis), *Symbolik der Träume*. Traducere și note de Friedrich S. Krauß, Viena, Pesta, Leipzig, 1881.

Augustinus (S. Aurelius Augustinus), *Opera omnia. Opera et studio monachorum ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri*, 11 vol., Paris 1336–1838:

– *Confesiuni*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1998.

– *De civitate Dei contra paganos libri viginti duo*, tom. VII [vol. întreg].

– *Sermones ad populum: In appendice, sermones supposititii*, tom. V/2 [*sermo suppositititius* CXX].

– *In Ioannis evangelium tractatus* XXXVII, tom. III/2.

Baldwin, James Mark, *Das Denken und die Dinge oder Genetische Logik. Eine Untersuchung der Entwicklung und der Bedeutung des Denkens*. Tradus în germană cu colaborarea autorului de W.F.G. Geiße, 3 vol. Leipzig, 1908–1914.

Barlach, Ernst, *Der tote Tag*. Drama in fünf Akten, Berlin, 1912.

[Bernardino de Sahagun (Fray),] *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray B' de S'*. Tradus din aztecă de Eduard Seler, ed. de Caecilie Seler-Sachs, Stuttgart, 1927.

Bernoulli, C[arl] A[lbrecht], *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, 2 vol., Jena, 1908.

Berthelot, Marcelin, *Collection des anciens alchimistes grecs*, 3 vol., Paris, 1887–1888.

Bertschinger, H., „Illustrierte Halluzinationen“. În: *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* III (Leipzig și Viena, 1912), pp. 69–100.

[Bhagavad Gita.] *The Song Celestial, or Bhagavad Gita*. Translated by Sir Edwin Arnold, Londra, 1930.

Bleuler, Eugen, „Zur Theorie des schizophrenen Negativismus“. În: *Psychiatrisch-neurologische Wochenschrift* XII, Halle, 1910, Nr. 18–21.

Bousset, Wilhelm, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*, Göttingen, 1895.

Bṛhadâranyaka-Upanishad, vezi Deussen, Paul, *Die Geheimlehre*.

„Briefe Jakob [sic] Burckhardts an Albert Brenner. Mit Einleitung und Anmerkungen von Hans Brenner". În: *Basler Jahrbuch 1901*, Basel, 1901, pp. 87–110.

Brugsch, Heinrich: *Die Adonisklage und das Linoslied*, Berlin, 1852.

– *Dictionnaire hiéroglyphique* (Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch). Litografiat, 7 vol., Leipzig, 1867–1882.

– *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, Leipzig, 1891.

Buber, Martin, vezi *Ekstatische Konfessionen*.

Bücher, Karl, *Arbeit und Rhythmus*. (Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften XVII/5), Leipzig, 1896.

– *Die Aufstände der unfreien Arbeiter 143 bis 129 vor Christus*, Frankfurt,1874.

Buddha (Buddho), vezi *Reden, Die*.

Budge, Sir Ernest Alfred Thompson Wallis, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt*, Londra, 1913.

– *The Gods of the Egyptians*, 2 vol., Londra, 1904.

– *Osiris and the Egyptian Resurrection*, 2 vol., Londra, 1911.

Bundahish. În: E.W. West [ed.], Pahlavi Texts. (*Sacred Books of the East* V), Oxford, 1880.

Burckhardt, Jacob, *Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, ed. a doua, Leipzig, 1869.

– *Die Zeit Constantins des Großen*. Große illustrierte Phaidon-Ausgabe, Viena [nedatat].

– vezi *Briefe Jakob Burckhardts*.

Byron, George Gordon Noel, Lord, *Opere*, vol. 4, Editura Univers, București, 1990.

Caesar (C. Iulius), *Commentarii de bello Gallico*, Amsterdam, 1746. În germ.: *Des Cajus Julius Caesar Denkwürdigkeiten des Gallischen und des Bürgerkriegs*. Tradus de A. Baumstark, Stuttgart, 1854.

Caetani-Lovatelli, Ersilia, Contessa, *Antichi monumenti illustrati*, Roma, 1889.

Carlyle, Thomas, *Über Helden, Heldenverehrung und das Heldentümliche in der Geschichte. Sechs Vorträge*. Traducere. Halle a.d.S. [nedatat].

Chamberlain, Houston Stewart, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, ed. a cincea, 2 vol., München, 1904.

Chantepie de la Saussaye, Pierre Daniel, vezi *Lehrbuch der Religionsgeschichte*.

Cicero (Marcus Tullius), *Tusculanarum disputationum ad M. Brutum libri quinque*. Explicat de Dr. Gustav Tischer, ed. a opta, Berlin, 1884.

– vezi *Lexikon zu den Reden des Cicero*.

Claparède, Edouard, „Quelques mots sur la definition de l'hysterie". În: *Archives de psychologie de la Suisse romande* VII, Geneva, 1908, pp. 169–183.

Conybeare, F.C., „Die jungfräuliche Kirche und die jungfräuliche Mutter. Eine Studie über den Ursprung des Mariendienstes". În: *Archiv für Religionswissenschaft* IX, Leipzig, 1906, pp. 73–86.

Creuzer, Friedrich, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. In Vorträgen und Entwürfen*, 4 vol., Leipzig și Darmstadt, 1810–1812.

[Crèvecoeur, Michel Guillaume Jean de,] *Voyage dans la Haute Pensylvanie*, 3 vol., Paris, 1801.

Cumont, Franz, *Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit*. Traducere, ed. a doua, Leipzig, 1911.

– *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 vol., Bruxelles, 1896/99.

De Gubernatis, Angelo, vezi Gubernatis.

De Jong, K.H.E., *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Bedeutung*, Leiden, 1909.

Deussen, Paul, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*, ed. a doua, 2 vol. duble, Leipzig, 1906/15.

– *Die Geheimlehre des Veda, Ausgewählte Texte der Upanishad's*, ed. a treia, Leipzig, 1909.

– *Sechzig Upanishad's des Veda*. Traduse din sanscrită. Cu introducere și note, ed. a treia, Leipzig, 1938.

Diagnostische Assoziationsstudien. Beiträge zur experimentellen Psychopathologie, ed. de C.G. Jung, 2 vol., J.A. Barth, Leipzig, 1906/10. Reeditări 1911 și 1915. [Contribuțiile lui Jung: *Ges. Werke* II]

Dieterich, Albrecht, *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums*. Festschrift für Hermann Usener, Leipzig, 1891.

– *Eine Mithrasliturgie*, ediția a doua, Berlin, 1910.

– *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion*, Leipzig și Berlin, 1905.

Drews, Arthur, *Die Christusmythe*, ediție îmbunătățită și lărgită, Jena, 1910.

– *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, Jena, 1907.

Ebbinghaus, Hermann, „Psychologie". În: *Die Kultur der Gegenwart*, ed. de Wilhelm Dilthey ș.a., Berlin și Leipzig, 1910.

Eberschweiler, Adolf, „Untersuchungen über die sprachliche Komponente der Assoziation". În: *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie und psychisch-gerichtliche Medizin* LXV, Berlin, 1908, pp. 240–271.

Edda, vol. I: Heldendichtung. Tradusă de Felix Genzmer, cu introduceri și note de Andreas Heusler (Thule. Altnordische Dichtung und Prosa), Jena, 1912.

[Eliezer ben Hyrcanus,] Pirkê de Rabbi Eliezer. Tradus și ed. de Gerald Friedlander, Londra și New York, 1916.

Ekstatische Konfessionen. Gesammelt von Martin Buber, Jena, 1909.

Emerson, Ralph Waldo, „The Conduct of Life". În: *The Complete Works of R' W' E', VI. Centenary Edition*, 16 vol., 1903–1904.

Ephraem Syrus (Ephräm der Syrer), *Hymni et sermones*, ed. de Thom. Jos. Lamy, 4 vol., Mecheln, 1882–1902.

Epiphanius, [Panarium] „Contra octoginta haereses opus quod inscribitur Panarium sive Arcula". În: Migne, *Patrologia Graeca* XLI, col. 173–XLII, col. 832.

Erdmann, Benno, *Logische Elementarlehre* (*Logik* I), ed. a doua, Halle a. S., 1907.

Erman, Adolf, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*, Tübingen, 1885.

Evangelisches Gesangbuch, vezi *Gesangbuch*, *Evangelisches*.

Eschil, *Der gefesselte Prometheus. Der Prometheus-Trilogie erhaltenes Mittelstück*. În germană de Max Eduard Liehburg, Zürich [nedatat].

Ferenczi, Sandor, „Introjektion und Übertragung". În: *Jahrbuch für psychoanalitische und psychopathologische Forschungen* I, Leipzig și Viena, 1909, pp. 422–457.

Ferrero, Guillaume, *Les Lois psychologiques du symbolisme*, Traducere. Paris, 1895.

Fichte, Immanuel Hermann von, *Psychologie*, 2 vol., Leipzig, 1864/73.

Fick, August, *Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen*, ed. a patra, prelucrată de Adalb. Bezzenberger, Aug. Fick și Whitley Stokes, 3 vol., Göttingen, 1890–1909.

– vezi Stokes.

Firmicus Maternus, Iulius, *De errore profanarum religionum*, ed. Konrat Ziegler, Leipzig, 1907.

– *Matheseos libri VIII*. Pars I: libri IV, ed. C. Sittl, Leipzig, 1894.

Flournoy, Théodore, *Des Indes à la planète Mars. Etude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*, ed. a treia, Paris și Geneva, 1900.

– vezi Miller.

France, Anatole, *Le Jardin d'Epicure*, Paris, 1908.

Frazer, Sir James George, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Part III: *The Dying God*; Part IV: *Adonis, Attis, Osiris*, ed. a treia, Londra, 1911 și 1907.

Freud, Sigmund, „Micul Hans. Analiza fobiei unui băiețel de 5 ani". În: *Opere esențiale*, vol. 8, Editura Trei, București, 2010.

– „Scriitorul și activitatea fantastică". În: *Opere esențiale*, vol. 10, ed. cit.

– „O amintire din copilărie a lui Leonardo da Vinci“ În: *Opere esențiale*, vol. 10, ed. cit.
– „Observații psihanalitice despre un caz de paranoia (Dementia paranoides) descris autobiografic“. În: *Opere esențiale*, vol. 7, ed. cit.
– „Interpretarea viselor“. În: *Opere esențiale*, vol. 1, ed. cit.
– „Viitorul unei iluzii“. În: *Opere esențiale*, vol. 9, ed. cit.
– „Trei eseuri asupra teoriei sexualității`. În: *Opere esențiale*, vol. 5, ed. cit.
– „Totem și tabu“. În: *Opere esențiale*, vol. 9, ed. cit.
– „Despre dinamica transferului“. În: *Opere esențiale*, vol. 11, ed. cit.

Friedländer, S., „Venicreator! [sic]. Zehn Jahre nach dem Tode Friedrich Nietzsche's“. În: *Jugend*, nr. 35, München, 1910, p. 823.

Frobenius, Leo, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, Berlin, 1904.

Ganz, R. David, *Chronologia Sacro-Profana*, Lyon, 1644.

Gatti, Attilio, *South of the Sahara*, ed. a doua, New York, 1945.

Gesangbuch, Evangelisches, für Kirche, Schule und Haus in Basel-Stadt und Basel-Land, Basel, 1854.

Gesangbuch für die Evangelisch-reformierte Kirche der deutschen Schweiz, Basel, 1897.

Goethe, Johann Wolfgang von, *Werke*. Vollständige Ausgabe letzter Hand, 31 vol., Cotta, Stuttgart, 1827–1834.
– *Faust*. Editura Univers, București, 1983.

Goodenough, Erwin R., „The Crown of Victory in Judaism“. În: *Art Bulletin* XXVIII/3, Yale, New York, sept. 1946, pp. 139–159.

Görres, Joseph von, *Die christliche Mystik*, 4 vol., Regensburg și Landshut, 1836–1842.

Graf, Max, „Richard Wagner im «Fliegenden Holländer». Ein Beitrag zur Psychologie künstlerischen Schaffens“. În: *Schriften zur angewandten Seelenkunde* IX, Leipzig și Viena, 1911.

Gressmann, Hugo [ed.], *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente*, 2 vol., Tübingen, 1909.

Grimm, Jacob [Ludwig], *Deutsche Mythologie*, ed. a patra, editată de Elard Hugo Meyer, 3 vol., Gütersloh, 1876–1877.

Gubernatis, Angela de, *Die Thiere in der indogermanischen Mythologie*, Traducere. Leipzig, 1874.

Gunkel, Hermann, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12*, Göttingen, 1895.

Hamann, Johann Georg, *Schriften*, ed. de Friedrich Roth, 8 vol., Berlin, 1821–1843. [„Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft", în vol. VII]

Harding, Esther, *Der Weg der Frau. Eine psychologische Deutung*. Mit einer Einleitung von C.G. Jung, Zürich, 1935.

Hartlaub, Gustav Friedrich, *Giorgiones Geheimnis. Ein kunstgeschichtlicher Beitrag zur Mystik der Renaissance*, München, 1925.

Hartmann, Eduard von, *Die Weltanschauung der modernen Physik*, ed. a doua, Bad Sachsa, 1909.

Hauptmann, Gerhart, *Hanneles Himmelfahrt*. Traumdichtung in zwei Teilen, ed. a 11-a, Berlin, 1902.

– *Die versunkene Glocke. Ein deutsches Märchendrama*, ed. a 57-a, Berlin, 1904.

– vezi Stekel.

Heidel, Alexander, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago, 1946.

Heine, Heinrich, *Sämtliche Werke*. [„Buch der Lieder", pp. 1–64], Stuttgart și Leipzig, 1899.

Hennecke, Edgar, vezi *Apokryphen, Neutestamentliche*.

Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus, ed. de Walter Scott, 4 vol., Oxford, 1934–1936.

Herodot, *Istorii*, Editura Științifică, București, 1961.

Herrmann, Paul, *Nordische Mythologie in gemeinverständlicher Darstellung*, Leipzig, 1903.

Herzog, Rudolf, „Aus dem Asklepieion von Kos". În: *Archiv für Religionswissenschaft* X, Leipzig, 1907, pp. 201–228; 400–415.

Hesiod, *Werke*. Verdeutscht im Versmaß der Urschrift von Eduard Eyth, ed. a patra, Langenscheidtsche Bibliothek sämtlicher

griechischer und römischer Klassiker II, Berlin și Stuttgart, 1855–1911.

Hippolytus, *Elenchos* [= Refutatio omnium haeresium], ed. Paul Wendland. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte), Leipzig, 1906.

Hirt, Hermann, *Etymologie der neuhochdeutschen Sprache. Darstellung des deutschen Wortschatzes in seiner geschichtlichen Entwicklung*, München, 1909.

Hoffmann, E.T.A., *Die Elixiere des Teufels. Nachgelassene Papiere des Bruders Medardus, eines Kapuziners*, Berlin–Leipzig, 1908.

Hölderlin, Friedrich, *Imnuri și ode*, Editura Minerva, București, 1977. – *Gesammelte Werke*. Vol. II: *Gedichte*, Jena, 1909.

Homer, *Iliada*, ESPLA, București, 1955.

Horațiu, *Cele mai frumoase poezii*, Editura Tineretului, București, 1961.

Huch, Ricarda, *Liebesgedichte*, Insel, Leipzig [1916].

Hugo von St. Victor: *De laude caritatis*. În: Migne, *Patrologia Latina* CLXXVI, col. 969–976.

Humboldt, Alexander von, *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, 4 vol. (în 2), Stuttgart, 1889.

I Ging. Das Buch der Wandlungen. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm, Jena, 1924.

[Irenaeus (din Lyon),] S. *Irenaei episcopi Lugdunensis contra omnes haereses libri quinque*, Oxford–Londra, 1702. [În interiorul cărții este folosit titlul obișnuit: „*Adversus* omnes haereses".] În germ.: *Des heiligen I' fünf Bücher gegen die Häresien*, Bibliothek der Kirchenväter, Buch I–III, Kempten și München, 1912.

Jaffé, Aniela, „Bilder und Symbole aus E.T.A. Hoffmanns Märchen «Der Goldne Topf»". În: Jung, *Gestaltungen des Unbewußten*. Vezi acolo.

Jähns, Max, *Roß und Reiter in Leben, Sprache, Glauben und Geschichte der Deutschen. Eine kulturhistorische Monografie*, 2 vol., Leipzig, 1872.

James, William, *Psychologie*, Leipzig, 1909.

Janet, Pierre, *Les Névroses*, Paris, 1909.

Jensen, Peter, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*, Straßburg, 1906.

Jodl, Friedrich, *Lehrbuch der Psychologie*, 2 vol., Stuttgart și Berlin, 1908.

Joël, Karl, *Seele und Welt. Versuch einer organischen Auffassung*, Jena, 1912.

Johnson, Samuel, *The History of Rasselas, Prince of Abissinia*, Londra, 1759.

Jones, Ernest, „On the Nightmare". În: *American Journal of Insanity* LXVI, Baltimore, 1910, pp. 383–417. În germ.: *Der Alptraum in seiner Beziehung zu gewissen Formen des mittelalterlichen Aberglaubens*, Leipzig și Viena, 1912.

Jung, Carl Gustav[1], „Aion. Contribuții la simbolistica sinelui". În: *Opere complete*, vol. 9/2, Editura Trei, București, 2014.

– „Conținutul psihozei". În: *Opere complete*, vol. 3, Editura Trei, București, 2005.

– „Contribuții la empirismul procesului de individuație". În: *Opere complete*, vol. 9/1, Editura Trei, București, 2014.

– „Contribuții la fenomenologia spiritului în basm". În: *Opere complete*, vol. 9/1, Editura Trei, București, 2014.

– „Der Geist Mercurius". În: *Eranos-Jahrbuch IX* (1942), Rhein-Verlag, Zürich, 1943. Ediție lărgită în: *Symbolik des Geistes*. Vezi acolo. [Ges. Werke XIII (1978)]

– „Despre arhetipurile inconștientului colectiv". În: *Opere complete*, vol. 9/1, Editura Trei, București, 2014.

– „Despre conflictele sufletului infantil". În: *Opere complete*, vol. 17, Editura Trei, București, 2006.

– „Despre energetica sufletului". În: *Opere complete*, vol. 8, Editura Trei, București, 2008.

– „Despre psihologia Dementiei praecox. o încercare". În: *Opere complete*, vol. 3, Editura Trei, București, 2005.

[1] Scrieri citate în acest volum, în ordine alfabetică.

– „Despre psihologia inconștientului". În: *Opere complete*, vol. 7, Editura Trei, București, 2007.
– „Despre psihologia meditației orientale". În: *Opere complete*, vol. 11, Editura Trei, București, 2010.
– „Despre psihologia și patologia așa-numitelor fenomene oculte". În: *Opere complete*, vol. 2, Editura Trei, București, 2004.
– „Despre renaștere". În: *Opere complete*, vol. 9/1, Editura Trei, București, 2014.
– „Die Visionen des Zosimos". În: *Von den Wurzeln des Bewußtseins*. Vezi acolo. [Ges. Werke XIII (1978)]
– „Generalități privind teoria complexelor". În: *Opere complete*, vol. 8, Editura Trei, București, 2013.
– „Gestaltungen des Unbewußten". Mit einem Beitrag von Aniela Jaffé (*Psychologische Abhandlungen* VIII), Rascher, Zürich, 1950. [Contribuțiile lui JUNG în *Opere complete*, vol. 15 (2007) și 9/1 (2014)].
– „Încercare de interpretare psihologică a dogmei trinității". În: *Opere complete*, vol. 11, Editura Trei, București, 2010.
– „Mysterium Coniunctionis". În: *Opere complete*, vol. 14/1 și 14/2, Editura Trei, București, 2005 și 2006.
– „Paracelsus als geistige Erscheinung". [Ges. Werke XIII (1978)]
– „Paracelsus ca medic". În: *Opere complete*, vol. 15, Editura Trei, București, 2007.
– „Psihologia transferului". În: *Opere complete*, vol. 16, Editura Trei, București, 2013.
– „Psihologie și alchimie". În curs de traducere la Editura Trei, București.
– „Psihologie și religie". În: *Opere complete*, vol. 11, Editura Trei, București, 2010.
– *Psychologie und Erziehung*, Rascher, Zürich, 1946. Reeditare 1950. Ediție nouă (Paperback) 1963. Studienausgabe Walter, Olten, 1977. (1972)]
– „Răscrucea vieții". În: *Opere complete*, vol. 8, Editura Trei, București, 2013.

– „Reflecții teoretice despre esența psihicului". În: *Opere complete*, vol. 8, Editura Trei, București, 2013.
– „Relațiile dintre Eu și inconștient". În: *Opere complete*, vol. 7, Editura Trei, București, 2007.
– „Simbolul transsubstanțierii în liturghie". În: *Opere complete*, vol. 11, Editura Trei, București, 2010.
– *Symbolik des Geistes*. Studien über psychische Phänomenologie, mit einem Beitrag von Riwkah Schärf (*Psychologische Abhandlungen* VI), Rascher, Zürich, 1948. Reeditare 1953. [*Opere complete*, 9/1, 11 și 13].
– „Tipuri psihologice. În: *Opere complete*, vol. 6, Editura Trei, București, 2004.
– *Von den Wurzeln des Bewußtseins. Studien über den Archetypus* (*Psychologische Abhandlungen* IX), Rascher, Zürich, 1954. [Ges. Werke VIII (1967, 1977) IX/1 (1976) și XI (1963, 1973)]
– și Karl Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie. Das göttliche Kind/Das göttliche Mädchen*, Rhein-Verlag, Zürich, 1951. [Contribuțiile lui Jung în Ges. Werke IX/1 (1976)]
– vezi *Diagnostische Assoziationsstudien*. [Contribuțiile lui Jung în Ges. Werke II]
– vezi Wilhelm. [Contribuțiile lui Jung în Ges. Werke XIII]

Jung, Emma, „Ein Beitrag zum Problem des Animus". În: Jung, Carl Gustav: *Wirklichkeit der Seele. Anwendungen und Fortschritte der neueren Psychologie* (*Psychologische Abhandlungen* IV), Rascher, Zürich, 1934. Reeditări 1939, 1947. Contribuția Emmei Jung a apărut, împreună cu studiul „Die Anima als Naturwesen", sub titlul „Animus und Anima", separat ca paperback la Rascher în 1967.

Kalthoff, Albert, *Die Entstehung des Christentums. Neue Beiträge zum Christusproblem*, Leipzig, 1904.

Kerényi, Karl, *Die Geburt der Helena, samt humanistischen Schriften aus den Jahren 1943–45*, Albae Vigiliae, Neue Folge III, Zürich, 1945.
– „Die Göttin Natur". În: *Eranos-Jahrbuch* XIV, 1946, Zürich, 1947.

– „Mysterien der Kabyren. Einleitendes zum Studium antiker Mysterien“. În: *Eranos-Jahrbuch* XI, 1944, Zürich, 1945.

– „Promaetheus. Das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz“, *Albae Vigilae*, Neue Folge IV, Zürich, 1946.

Kerner, Justinus, *Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere*, ed. a șasea, Stuttgart, 1892.

Kircher, Athanasius, *Oedipus Aegyptiacus*. 3 părți în 4 vol., Roma, 1652–1654.

Kleinpaul, Rudolf, *Das Leben der Sprache und ihre Weltstellung*, 3 vol., Leipzig, 1893.

Kluge, Friedrich, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, e d .
a șaptea, Straßburg, 1910.

Koch-Grünberg, Theodor, *Südamerikanische Felszeichnungen*, Berlin, 1907.

Koran, Der. Aus dem Arabischen wortgetreu neu übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen von L. Ullmann, ed. a patra, Bielefeld, 1857.

Kuhn, Adalbert, *Mythologische Studien*. Vol. I: *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen*, ed. a doua, Gütersloh, 1886.

Külpe, Oswald, *Grundriß der Psychologie auf experimenteller Grundlage dargestellt*, Leipzig, 1893.

Lactantius Firmianus, *Opera omnia*, ed. de Samuel Brandt și Georg Laubmann. (Corpus scriptorum ecclestiasticorum Latinorum XIX și XXVII), 3 vol., Viena, 1890–1893. [Pars I: Divinae institutiones.]

Laistner, Ludwig, *Das Rätsel der Sphinx*, 2 vol., Berlin, 1889.

Lajard, Jean Baptiste Félix, *Recherches sur le culte, les symboles, les attributs et les monuments figurés de Venus en orient et en occident* [partea cu text], Paris, 1837. Vezi și în Registrul ilustrațiilor.

La Rochefoucauld, François, Duc de, *Oeuvres complètes*, 3 vol., Paris, 1868. [„Maximes“ în vol. I.]

Layard, John, „The Incest Taboo and the Virgin Archetype". În: *Eranos-Jahrbuch* XII, 1945, Zürich, 1946.

Le Blant, Edmond, *Les Sarcophages chrétiens de la Gaulle*, Paris, 1886.

Lehrbuch der Religionsgeschichte. Begründet von Chantepie de la Saussaye, ed. Alfred Bertholet şi Eduard Lehmann, ed. a patra, 2 vol., Tübingen, 1925.

Lexikon zu den Reden des Cicero. Mit Angabe sämtlicher Stellen, von H. Marquet, ed. a patra, Jena, 1884.

Lexikon, Ausführliches, der griechischen und römischen Mythologie, ed. de W.H. Roscher ş.a., 11 vol., Leipzig, 1884–1890.

Liepmann, Hugo, *Über Ideenflucht: Begriffsbestimmung und psychologische Analyse*, Halle, 1904.

Lombroso, C(esare), *Genie und Irrsinn in ihren Beziehungen zum Gesetz, zur Kritik und zur Geschichte*. Traducere. Leipzig, 1887.

Longfellow, Henry Wadsworth, *Cântarea lui Haiavata*, EPL, Bucureşti, 1967.

Lotze, Hermann, *Logik*. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen, *System der Philosophie* I, Leipzig 1874.

Lovatelli, vezi Caetani-Lovatelli.

Löwis of Menar, A. von, „Nordkaukasische Steingeburtssagen". În: *Archiv für Religionswissenschaft* XIII, Leipzig, 1910, pp. 509–524.

Lucian, Menippus. *In Lucian*. With an English translation by A.M. Harman, Loeb Classical Library, 8 vol., Londra, 1913 şi urm.

Lukrez (T. Lucretius Carus), *De rerum natura libri sex*, ed. Hermann Diels, Berlin, 1923.

Lydus, Johannes, *De mensibus*, ed. Richard Wünsche, Leipzig, 1898.

MacDonell, Arthur Antony, *A Practical Sanskrit Dictionary*, Londra, 1924.

Macrobius, Ambrosius Aurelius Theodosius, *Saturnaliorum libri VII*. [Împreună cu: *In somnium Scipionis libri II*], Lyon, 1556.

Maeder, A(lphons), „Die Symbolik in den Legenden, Märchen, Gebräuchen und Träumen". În: *Psychiatrisch-neurologische Wochenschrift* X, Halle, 1908, pp. 45 şi 55.

Maehly, J(acob), *Die Schlange im Mythus und Cultus der classischen Völker*, Basel, 1867.

Maeterlinck, Maurice, L'Oiseau bleu. *Féerie en six actes et douze tableaux*, 98e mille, Paris [nedatat]; premiera: Moscova/Paris, 1908/11].

– *La Sagesse et la destinée*, 55e mille, Paris, 1914.

Mannhardt, Wilhelm, *Wald- und Feldkulte*, ed. a doua, 2 vol., 1904/05.

Maurice, Thomas, *Indian Antiquities*, 7 vol., Londra, 1796.

Mauthner, Fritz, „Sprache und Psychologie", *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* I, Stuttgart, 1901.

Mayn, Georg, *Über Byrons „Heaven and Earth"*. Disertație. Breslau, 1887.

Mead, G.R.S., *A Mithraic Ritual*. (Echoes from the Gnosis VI), Londra și Benares, 1907.

[Mechthild von Magdeburg,] *Das fließende Licht der Gottheit der M' von M'*. Transpusă în germana modernă și explicată de Mela Escherich, Berlin, 1909.

Mereschkowski, Dmitry Sergejewitsch, *Leonardo da Vinci*. Historischer Roman aus der Wende des 15. Jahrhunderts. Traducere. Leipzig, 1910.

Meringer, Rudolf, „Wörter und Sachen", *Indogermanische Forschungen* XVI, Straßburg, 1904, pp. 101–196.

Meyer, Elard Hugo, *Indogermanische Mythen*, 2 vol. (într-unul), Berlin, 1883/87.

Miller, Frank (Miss, pseud.), „Quelques faits d'imagination créatrice subconsciente". Introduction par M.Th. Flournoy. În: *Archives de psychologie de la Suisse romande*, Geneva, 1906, pp. 36–51. În germ. vezi Anexe.

Mörike, Eduard, *Sämtliche Werke*, 6 vol. (în 2), Leipzig [1905?].

Müller, F. Max, *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, Straßburg, 1874.

– *Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens*, Straßburg, 1880.

– vezi *Upanishads, The*.

Müller, Johannes: Über die phantastischen Gesichtserscheinungen. Coblenz 1826.

Müller, J.G., *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen*, ed. a doua, Basel, 1867.

Muther, Richard, *Geschichte der Malerei*, 3 vol. Vol. II: *Die Renaissance im Norden und die Barockzeit*, Leipzig, 1909.

Mythology of all Races, The, ed. L.H. Gray și J.A. MacCulloch, 13 vol., Boston, 1916–1928.

Nagel, A, „Der chinesische Küchengott Tsau-kyun". În: *Archiv für Religionswissenschaft* XI, Leipzig, 1908, pp. 23–43.

Negelein, Julius von, „Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult". În: *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* XI, Berlin, 1901, pp. 406–420; XII (1902) pp. 14-25 și 377–390.

– „Der Traumschlüssel des Jaggadeva. Ein Beitrag zur indischen Mantik", *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* VI, Gießen, 1912.

Nerval, Gérard de (pseud. pentru Gérard Labrunie), *Aurélia. (Ecrits intimes)*, Pléiade, Paris, 1927. În germ.: *Aurelia*, Sammlung Klosterberg, Basel, 1943.

Neumann, Karl Eugen, vezi *Reden, Die, des Gotamo Buddho's*.

Neutestamentliche Apokryphen, vezi *Apokryphen*.

Nietzsche, Friedrich, *Așa grăit-a Zarathustra*, Editura Humanitas, București, ed. a 2-a, 1996.

– *Omenesc, prea omenesc.*

– *Poezii*, Editura Univers, București, 1980.

Norden, Eduard, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee,* Studien der Bibliothek Warburg III, Leipzig și Berlin, 1924.

Ovid (Publius Ovidius Naso), *Metamorfoze*, Editura Academiei, București, 1959.

Paracelsus (Theophrastus Bombastus von Hohenheim), *Sämtliche Werke*, ed. de Karl Sudhoff și Wilhelm Matthiesen. 15 vol.,

München și Berlin, 1922–1935. Vol. IV: *Liber Azoth sive de ligno et linea vitae*.

Paul, Hermann, *Prinzipien der Sprachgeschichte*, ed. a patra, Halle a. S., 1909.

[Pausanias,] *Pausanias' Beschreibung von Griechenland*. Tradus din greacă de Joh. Heinrich Chr. Schubart. Langenscheidtsche Bibliothek sämtlicher griechischen und römischen Klassiker, 37. și 38. Bd., ed. a patra, Berlin și Stuttgart, 1855–1907.

[Petronius (Titus Arbiter),] *P'ii satyrae et liber Priapeorum*. [*Satyricon*], ed. de F. Buecheler, Berlin, 1882.

Pfister, Oskar, „Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf. Ein psychoanalytischer Beitrag zur Kenntnis der religiösen Sublimierungsprozesse und zur Erklärung des Pietismus". În: *Schriften zur angewandten Seelenkunde* VII, Leipzig și Viena, 1910.

Pistis Sophia. A Gnostic Miscellany. Tradus în engleză și editat de G.R.S. Mead, Londra, 1921.

[Platon,] *Banchetul*. În: *Opere complete*, vol. 2, 4, Editura Humanitas, București, 2001, 2004.

– *Timaios / Kritias /Gesetze X*. Traduse în germană de Otto Kiefer, Jena, 1909.

Platonis liber quartorum, vezi *Theatrum chemicum*.

Plinius (Secundus C.), *Naturalis historiae libri XXXVII*. Rec. Car. Mayhoff, 6 vol., Leipzig, 1875–1906. În germ.: *Die Naturgeschichte des P' S' C'*, ed. de G.C. Wittstein, 6 vol., Leipzig, 1881–1882.

[Plutarch,] *P' über Isis und Osiris*. Nach neuverglichenen Handschriften mit Übersetzungen und Erläuterungen. Editate de Gustav Parthey, Berlin, 1850.

Poe, Edgar Allan, *Scrieri alese*, EPLU, București, 1968.

Pöhlmann, Robert von, *Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus*, 2 vol., München, 1893/1901.

Preller, L(udwig), *Griechische Mythologie*, 2 vol., Leipzig, 1854.

Prellwitz, Walther, *Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache*, ed. a doua, Göttingen, 1905.

Preuss, K.Th., „Der Ursprung der Religion und Kunst". În: *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde* LXXXVI (1904),

Braunschweig, pp. 321–327; 355–363; 375–379; 388–392; LXXXVII (1905) pp. 333–337; 347–350; 380–384; 394–400; 413–419.

Rank, Otto, „Ein Traum, der sich selbst deutet". În: *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* 11/2, Leipzig și Viena, 1910, pp. 465–540.

– *Der Künstler; Ansätze zu einer Sexualpsychologie*, Imago-Bücher I, Leipzig–Viena–Zürich, 1925.

– „Die Lohengrinsage. Ein Beitrag zu ihrer Motivgestaltung und Deutung". În: *Schriften zur angewandten Seelenkunde* XII, Leipzig și Viena, 1911.

– „Der Mythus von der Geburt des Helden. Versuch einer psychologischen Mythendeutung". În: *Schriften zur angewandten Seelenkunde* V, Leipzig și Viena, 1909.

Reden, Die, des Gotamo Buddho's aus der Sammlung der Bruchstücke Suttanipāto des Pāli-Kanons. Tradus de Karl Eugen Neumann. Leipzig, 1905.

Reitzenstein, R(ichard), *Die hellenistischen Mysterienreligionen. Ihre Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig și Berlin, 1910.

Renan, Ernest, *Dialogues et fragments philosophiques*. Citate: „Les Sciences de la nature et les sciences historiques. Lettre à M. Marcellin Berthelot (août 1863)", pp. 153–191, Paris, 1876.

Riklin, Franz (senior), vezi *Diagnostische Assoziationsstudien*.

Ṛigveda (Ṛgveda, Rig-Veda), vezi Deussen.

Robertson, John M., *Christ and Krishna*, Londra, 1889.

– *Die Evangelien-Mythen*. Traducere, ed. a doua, Jena, 1910.

Rohde, Erwin, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2 vol. (într-unul) ed. a patra, Tübingen, 1907.

– Σκιρα. În: *Hermes* XXI, Berlin, 1886, p. 124.

Roscher, Wilhelm Heinrich, vezi *Lexikon, Ausführliches*.

Rostand, Edmond, *Cyrano de Bergerac. Comédie héroique en cinq actes*. 161e mille. Paris, 1899. În germ.: *Cyrano von Bergerac. Romantische Komödie in fünf Aufzügen*. Tradus de Ludwig Fulda, ed. a șaptea, Stuttgart, 1899.

Saint-Exupéry, Antoine de, *Le petit Prince*, Paris, 1946. În germ.: *Der kleine Prinz*. Mit Zeichnungen des Verfassers, Zürich, 1950.

[Sallust (Sallustius C. Crispus),] *Werke*. Traduse și explicate de Carl Cless, ed. a doua, 2 vol., Stuttgart, 1865/68.

Schärf, Riwkah, „Die Gestalt des Satans im Alten Testament". În: C.G. Jung, *Symbolik des Geistes*. Vezi acolo.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, *Philosophie der Mythologie*. Sämmtliche Werke II/1 și 2, Stuttgart și Augsburg, 1856/57.

Scheffel, Joseph Victor von, „Ein Harung liebt' eine Auster…" În: *Liederbuch für den Neu-Zofingerverein* [Anhang, p. 113], Zürich, 1861.

Schiller, Friedrich, *Die Piccolomini*. Partea a doua din: *Wallenstein, ein dramatisches Gedicht*. Sämtliche Werke VI, Stuttgart și Tübingen, 1823.

Schmid, Hans, „Zur Psychologie der Brandstifter". În: *Psychologische Abhandlungen* I, Zürich, 1914.

Schopenhauer, Arthur, *Lumea ca voință și reprezentare*. Editura Humanitas, București, 2012.

Schott, Albert, *Das Gilgamesch-Epos*, Leipzig [1934].

Schreber, Daniel Paul, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken nebst Nachträgen usw*., Leipzig, 1909.

Schultz, Wolfgang, *Dokumente der Gnosis*, Jena, 1910.

Schultze, Fritz, *Psychologie der Naturvölker*, Leipzig, 1900.

Schultze, Victor, *Die Katakomben. Die altchristlichen Grabstätten. Ihre Geschichte und ihre Monumente*, Leipzig, 1882.

Schwartz, W., *Indogermanischer Volksglaube. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der Urzeit*, Berlin, 1885.

Schweitzer, Albert, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, ed. a cincea, Tübingen, 1933.

Scott, Walter [ed.], vezi *Hermetica*.

Seler, Eduard [ed.], vezi Bernardino de Sahagun.

[Seneca,] L. *Anneae S'ae opera quae supersunt*, ed. Frdr. Haase, 3 vol., Leipzig, 1871–1873.

„Septem tractatus seu capitula Hermetis Trismegisti, aurei" [*Tractatus aureus*]. În: *Ars chemica* [pp. 5–31], Straßburg, 1566.

– *Scrisori către Luciliu*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1967.

Shakespeare, William, *Iuliu Cezar*, Editura Pandora M, Târgovişte, 1999.

Sharpe, Samuel, *Egyptian Mythology and Egyptian Christianity with their influence on the opinions of modern Christendom*, ed. a doua, Londra, 1896.

Siecke, Ernst, „Der Gott Rudra im Rig-Veda". În: *Archiv für Religionswissenschaft* I, Freiburg i. Br., 1898, pp. 113–151; 209–259.

Silberer, Herbert, „Bericht über eine Methode, gewisse symbolische Halluzinationserscheinungen hervorzurufen und zu beobachten". În: *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* I, Leipzig şi Viena, 1909, pp. 513–525.

– „Phantasie und Mythus. (Vornehmlich vom Gesichtspunkte der «funktionalen Kategorie» aus betrachtet.)" În: *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* II/2, Leipzig şi Viena, 1910, pp. 541–622.

Spiegel, Friedrich, *Erânische Altertumskunde*, 3 vol., Leipzig, 1871–1878.

– *Grammatik der Parsisprache nebst Sprachproben*, Leipzig, 1851.

[Sophokles,] „Philoktet". În: *Tragödien*, Berlin, 1862.

Spielrein, Sabine, „Über den psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie (Dementia praecox)". În: *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* III, Leipzig şi Viena, 1912, pp. 329–400.

Spitteler, Carl, *Imago*, Jena, 1919.

– *Prometheus und Epimetheus. Ein Gleichnis*, Jena, 1923.

Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend, ed. de Mary Leach, 2 vol. New York, 1949/50.

Steinthal, H., „Die Sage von Simson". În: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* II, Berlin, 1862, pp. 129–178.

– „Die ursprüngliche Form der Sage von Prometheus". În: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* II, Berlin, 1862, pp. 1–29.

Stekel, Wilhelm, *Limbajul viselor*, Editura Trei, Bucureşti, 2014.

– „Aus Gerhart Hauptmanns Diarium“. În: *Zentralblatt für Psychoanalyse* II, Wiesbaden, 1912, pp. 365 și urm.

Stokes, Whitley, *Urkeltischer Sprachschatz*. Traducere. (*Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen*, ed. de August Fick, II; vezi și Fick), Göttingen, 1894.

Stoll, Otto, *Das Geschlechtsleben in der Völkerpsychologie*, Leipzig, 1908.

Strabo, vezi *Lexikon*, *Ausführliches*.

Sueton, *Die zwölf Cäsaren*. După traducerea lui Adolf Stahr. (*Klassiker des Altertums*, erste Reihe XII), München și Leipzig, 1912.

Tertullian (Quintus Septimus Tertullianus), *Apologeticus adversus gentes pro Christianis*. [*Apologia*]. În: Migne, *Patrologia Latina* I, col. 257–536.

Theatrum chemicum, praecipuos selectorum auctorum tractatus … continens, 6 vol. Ursel și Straßburg, 1602–1661. *Platonis liber quartorum* în vol. V (Straßburg, 1622).

Theokrit, *Theokrits Idyllen*. Cu explicație germană, ed. Ad.Th. Hermann Fritzsche, ed. a doua, Leipzig, 1869.

Thiele, Georg, *Antike Himmelsbilder. Mit Forschungen zu Hipparchos, Aratos und seinen Fortsetzern und Beiträgen zur Kunstgeschichte des Sternhimmels*, Berlin, 1928.

Thompson, Reginald Campbell [ed.], *The Epic of Gilgamish*, Londra, 1928.

Upanishads, *The*. Part II. Trad și ed. F. Max Müller (*The Sacred Books of the East* XV) Oxford, 1900.

Usener, Hermann, *Das Weihnachtsfest* (Religionsgeschichtliche Untersuchungen I), ed. a doua, Bonn, 1911.

Vergiliu, *Bucolicele*, Editura Mondero, București, 2008.

Verlaine, Paul, *Versuri*, EPLA, București, 1967.

Vollers, Karl, „Chidher“. În: *Archiv für Religionswissenschaft* XII, Leipzig, 1909, pp. 234–284.

Wagner, Richard, *Gesammelte Schriften*, ed. de Julius Kapp, 14 vol., Leipzig [nedatat]. [„Siegfried“ și „Walküren“ în vol. IV.]

Waitz, Theodor, *Anthropologie der Naturvölker*. 6 părți. Leipzig, 1859–1872.

Walde, Alois, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. (Indogermanische Bibliothek, 2. Reihe I), ed. a doua, Heidelberg, 1910.

Wegener, Thomas a Villanova, *Das wunderbare innere und äußere Leben der Dienerin Gottes Anna Katharina Emmerich aus dem Augustinerorden*, Dülmen i. W., 1891.

Wiedemann, Alfred, „Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter“. În: *Der Alte Orient* II/2, Leipzig, 1900, pp. 33–68.

Wilhelm, Richard, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch*. Mit einem europäischen Kommentar von C.G. Jung, Dorn Verlag, München, 1929. Ediție nouă, Rascher, 1938. Reeditări 1939, 1944, 1948, 1957, 1971, 1973. [Contribuția lui Jung în: Ges. Werke XIII (Olten 1978).]

– vezi *I Ging*.

Wirth, Albrecht [ed.], *Aus orientalischen Chroniken*, Frankfurt a. M. 1894.

Wolfius, Christianus (Christian Freiherr von Wolff), *Psychologia empirica methodo scientifica pertractata* etc., Frankfurt și Leipzig, 1732.

Wörterbuch, Lateinisches etymologisches, vezi Walde.

Wundt, Wilhelm, *Grundriß der Psychologie*, ed. a cincea, Leipzig, 1902.

– *Über naiven und kritischen Realismus*. Dritter Artikel: II, „Der Empiriokriticismus“ (final). În: *Philosophische Studien*, ed. de W' W', XIII, Leipzig, 1898.

Zöckler, Otto, *Das Kreuz Christi. Religionshistorische und kirchlich-archäologische Untersuchungen. Zugleich ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte*, Gütersloh, 1875.

Zosimos, vezi Berthelot.

INDICE DE NUME

A

Abraham, Karl 27, 28, 48, 50, 196, 290, 442, 498, 563, 635
Adler, Alfred 13, 624
Amenhotep (Amenophis) al IV-lea 138, 139
Anaxagoras 74, 79, 169, 616
Apuleius Lucius 101, 124, 126, 139, 147, 199, 387, 513, 545, 635
Arnold, Sir Edwin 82, 156, 157, 323, 426, 635, 636

B

Berthelot, Marcelin 191, 441, 472, 566, 636, 650, 654
Bleuler, Eugen 7, 42, 54, 67, 232, 573, 636
Brugsch, Heinrich 218, 287, 288, 320, 322, 330, 344, 360, 362, 636
Buber, Martin 129, 130, 131, 133, 637, 639
Buddho Gotamo (Gautama Buddha) 386, 637, 648, 650
Burckhardt, Jacob 43, 59, 107, 628, 630, 637
Byron, George Gordon, Lord 153, 154, 155, 157, 255, 590, 591, 619, 637

C

Cumont, Franz 101, 104, 105, 108, 140, 142, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 260, 261, 265, 266, 292, 374, 377, 378, 388, 406, 452, 484, 485, 488, 562, 563, 566, 626, 628, 629, 630, 631, 638

D

De Jong, K.H.E. 452, 453, 455, 638
Deussen, Paul 214, 215, 217, 268, 475, 502, 504, 547, 553, 555, 556, 636, 638, 650

Dieterich, Albrecht 73, 100, 101, 124, 128, 129, 134, 140, 141, 143, 145, 146, 204, 212, 249, 269, 288, 347, 362, 422, 450, 453, 454, 457, 496, 507, 562, 627, 638
Drews, Arthur 57, 187, 442, 565, 638

E

Erman, Adolf 127, 139, 314, 323, 399, 629, 639
Eschil 416, 567, 639

F

Ferenczi, Sandor 186, 639
Fick, August 327, 336, 482, 494, 639, 652
Firmicus Maternus 249, 423, 457, 507, 559, 639
Flournoy, Théodore 8, 19, 56, 59, 66, 410, 578, 610, 620, 640, 647
Frazer, Sir James G. 446, 507, 545, 640
Freud, Sigmund 7, 12, 13, 16, 25, 26, 28, 32, 41, 46, 47, 48, 49, 55, 56, 79, 106, 177, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 189, 190, 194, 202, 205, 206, 209, 232, 251, 252, 275, 290, 300, 335, 336, 351, 352, 403, 436, 438, 549, 551, 553, 635, 640
Frobenius, Leo 225, 262, 270, 278, 280, 282, 288, 294, 316, 319, 323, 327, 328, 329, 333, 339, 342, 344, 347, 351, 423, 449, 452, 461, 462, 485, 494, 526, 560, 574, 640

G

Goethe, Johann Wolfgang von 174, 219, 257, 328, 337, 366, 436, 504, 640
Grimm, Jacob 51, 202, 251, 323, 329, 331, 332, 335, 336, 347, 350, 479, 480, 496, 501, 505, 641

H

Hauptmann, Gerhart 393, 407, 540, 641
Herodot 140, 175, 287, 346, 388, 494, 576, 641
Herzog, Rudolf 492, 493, 642
Hieronymus 142, 152, 158, 563
Hölderlin, Friedrich 220, 524, 525, 528, 531, 532, 533, 534, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 576, 642
Homer 326, 538, 642

J

Jaffé, Aniela 522, 644
James, William 34, 41, 43, 636, 640, 642
Janet, Pierre 47, 183, 586, 642
Jensen, Peter 229, 264, 351, 490, 642

K
Kerényi, Karl 15, 52, 83, 89, 110, 144, 175, 177, 200, 212, 645
Kluge, Friedrich 482, 494, 577, 645
Kuhn, Adalbert 196, 197, 198, 199, 200, 202, 224, 347, 646

L
Lévy-Bruhl, Lucien 192, 580

M
Mechthild von Magdeburg 129, 134, 160, 377, 626, 647

N
Negelein, Julius von 370, 372, 373, 378, 464, 648
Nietzsche, Friedrich 34, 35, 36, 44, 48, 49, 60, 131, 133, 134, 135, 140, 232, 389, 390, 391, 392, 404, 405, 407, 415, 416, 447, 454, 498, 500, 501, 502, 505, 507, 508, 510, 529, 539, 636, 640, 648

O
Ovid(ius) 388, 450, 452, 558, 559, 648

P
Platon 133, 215, 222, 358, 359, 470, 475, 517, 649
Plutarh 313, 325, 339, 352, 373, 416, 452, 525, 526
Prellwitz, Walther 295, 482, 494, 542, 649

R
Rank, Otto 27, 28, 49, 52, 278, 301, 428, 464, 551, 650
Riklin, Franz (sen.) 27, 28, 33, 50, 144, 650
Robertson, John M. 299, 356, 358, 370, 406, 455, 494, 506, 528, 559, 563, 567, 650
Roscher, Wilhelm Heinrich 175, 176, 177, 187, 197, 198, 249, 261, 270, 326, 388, 389, 397, 451, 452, 454, 467, 488, 490, 559, 560, 627, 628, 631, 632, 646, 650

S
Schopenhauer, Arthur 36, 186, 187, 235, 257, 504, 555, 573, 651
Schreber, Daniel Paul 56, 72, 134, 177, 183, 403, 405, 504, 651
Schwartz, W. 370, 371, 373, 374, 651
Seneca 103, 104, 108, 113, 123, 651
Silberer, Herbert 27, 230, 238, 275, 556, 651
Spiegel, Friedrich 221, 278, 329, 378, 496, 540, 560, 561, 563, 652
Spielrein, Sabine 190, 191, 192, 207, 317, 378, 388, 390, 405,

436, 468, 496, 538, 541, 572, 652
Steinthal, H. 168, 192, 196, 199, 377, 510, 652
Stekel, Wilhelm 407, 573, 641

V
Vollers, Karl 258, 259, 260, 264, 653

W
Wagner, Richard 20, 118, 271, 474, 477, 478, 522, 529, 624, 641, 653
Walde, Alois 180, 200, 563, 653
Wilhelm, Richard 245, 406, 482, 525, 636, 639, 642, 645, 647, 649, 650, 651, 652, 653
Wundt, Wilhelm 37, 43, 55, 181, 653

Z
Zöckler, Otto 331, 354, 356, 358, 360, 364, 654
Zosimos 191, 422, 441, 472, 566, 644, 654

INDICE DE TERMENI

A

„abaissement du niveau mental" [Janet] 566

adaptare 34, 40, 42, 54, 183, 189, 190, 207, 235, 236, 308, 315, 395, 400, 438, 444

afect, afecte 30, 73, 119, 185, 253, 310, 382, 437, 515, 545, 552

Aion 374, 375, 376, 377, 378, 482, 490, 519, 630, 643

alchimie 83, 112, 132, 133, 141, 173, 212, 219, 223, 244, 248, 297, 300, 330, 352, 379, 397, 406, 411, 413, 427, 446, 467, 482, 525, 539, 547, 572, 579, 628, 644

ambitendință (la Bleuler) 232, 573

ambivalența psihicului 573

analiză 14, 28, 30, 44, 49, 63, 71, 73, 80, 81, 115, 167, 204, 249, 365, 516

analogie 27, 75, 85, 121, 135, 190, 192, 193, 205, 206, 209, 213, 278, 360, 474, 563, 623

analogii ale proceselor pulsionale 305

angoasa de moarte 365, 401, 565

angoasă 31, 152, 153, 154, 160, 206, 210, 211, 351, 365, 366, 395, 400, 401, 417, 435, 470, 529, 565, 566, 574

anima 9, 83, 297, 381, 395, 414, 422, 431, 432, 439, 442, 443, 452, 466, 470, 478, 511, 512, 573

anima mundi 470

animus 9, 243, 297, 403, 409, 412, 415, 479, 522, 570, 573

antropomorfism 97

arhetip, arhetipuri 9, 72, 83, 88, 99, 129, 140, 144, 212, 306, 310, 313, 315, 344, 359, 394, 395, 412, 413, 418, 431, 437,

442, 443, 486, 487, 512, 517, 552, 573, 643
„audition colorée“ 220
autism 54
autoerotism 54
autonomie 72, 94, 237, 310, 344, 413, 478

B

„bariera incestului“ 549, 550
bisexualitate 215, 297, 389

C

cauzalitatea 75
Chiwantopel 229, 251, 253, 254, 255, 368, 369, 379, 382, 383, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 474, 520, 521, 522, 523, 570, 571, 572, 573, 580, 620
ciudățenia nevrotică a instinctelor 189
clivaj 226
clivajul personalității 226
complex de reprezentări 88, 94, 122
complexul matern 247
compulsie libidinală 101
conflict, conflicte 17, 25, 26, 30, 33, 42, 48, 58, 61, 79, 85, 90, 91, 92, 94, 107, 115, 117, 119, 168, 230, 231, 234, 252, 335, 365, 383, 391, 421, 438, 484, 523, 563, 643
coniunctio 173, 300
conștiința Eului 112, 469, 572
conștiință 15, 32, 33, 36, 41, 51, 55, 56, 66, 79, 80, 81, 88, 94, 95, 98, 99, 107, 112, 113, 124, 127, 157, 213, 226, 227, 228, 235, 236, 237, 239, 240, 272, 282, 284, 292, 303, 305, 310, 315, 344, 348, 350, 351, 352, 353, 377, 383, 385, 394, 395, 397, 400, 401, 408, 409, 412, 413, 414, 415, 430, 431, 434, 436, 438, 446, 462, 463, 469, 472, 473, 476, 478, 486, 490, 502, 516, 517, 521, 523, 524, 529, 532, 537, 548, 558, 564, 565, 567, 568, 569, 570, 572, 574, 576, 578, 579, 580, 613, 618
corpus mysticum 568
coșmar 334, 335, 336, 339, 347, 372, 480, 481, 488, 490
creație 69, 73, 74, 77, 90, 93, 109, 163, 229, 281, 382, 444, 546, 562, 614
cross-cousin-marriage 365, 550
cunoașterea de sine 26

D

Dementia praecox 56, 67, 652
depresie 193, 227, 532
determinare 98, 214
diavol 85, 88, 116, 157, 168, 172, 370, 372, 373, 378, 409, 447, 449, 479, 485, 487, 495

disociere 275, 578, 579
dorință sexuală 209

E
egoism 106
enantiodromie 496
energie 40, 51, 65, 75, 88, 98, 99, 122, 123, 124, 128, 129, 168, 171, 180, 182, 184, 185, 186, 187, 189, 195, 206, 208, 211, 213, 220, 221, 224, 227, 267, 276, 306, 307, 310, 344, 365, 368, 395, 403, 409, 437, 555, 567, 578
eros 121, 213, 247, 403
erotism 100, 184, 386
erotomanie 76
estetică 45, 81, 107, 108, 110, 121, 432, 618
Eul 88, 98, 99, 177, 517, 521, 558, 571
experiment asociativ 39, 115, 209
extraversie 237

F
fantasmă de incest 25
fantasmă tipică pentru pubertate 51
fantasme 8, 19, 20, 41, 42, 44, 45, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 67, 77, 79, 83, 115, 153, 171, 177, 181, 190, 191, 229, 233, 234, 238, 243, 245, 246, 250, 251, 252, 292, 382, 408, 409, 411, 414, 417, 418, 516, 520, 550, 551, 570, 572, 578, 579, 581, 623
fantasme referitoare la trupul mamei 551
figură ideală, de același sex 382
fiu 26, 158, 187, 200, 202, 241, 256, 262, 270, 274, 283, 288, 299, 300, 314, 320, 321, 323, 339, 344, 348, 351, 352, 364, 386, 395, 412, 431, 446, 449, 451, 452, 455, 461, 462, 463, 472, 481, 496, 507, 515, 557, 558, 559, 560, 628
fobii 211
„fonction du réel“ 183, 184
„fonction du réel“ (Janet) 183, 184
formarea simbolurilor 189, 306
formă de energie 122
forța instinctului, atribute naturale ale f.i. 89
funcția de hrănire 195, 196, 551
funcție a realității 191

H
hermafroditism 187, 215, 244, 248, 297, 561, 628
hipnoză 238

I
idei compulsive 211
imagine 41, 45, 54, 55, 58, 59, 73, 88, 89, 93, 94, 101, 115, 122, 126, 132, 134, 140, 149, 151, 160, 168, 199, 206, 211, 237,

242, 245, 249, 269, 271, 275, 311, 327, 328, 336, 339, 350, 353, 358, 361, 372, 379, 383, 389, 390, 391, 399, 420, 425, 432, 439, 445, 446, 451, 470, 472, 501, 502, 505, 506, 515, 526, 530, 533, 538, 539, 546, 557, 577, 623
imaginile primordiale 237, 394
imagini onirice 30
imago 72, 84, 88, 91, 92, 93, 127, 129, 190, 238, 240, 271, 288, 292, 299, 359, 381, 397, 401, 414, 439, 474, 476, 479, 480, 481, 512, 517
imagoul matern 288, 299, 397, 401, 476, 479, 480, 481
imagoul parental, ca simbol 129, 240
imagoul tatălui 72, 88, 92
incest 9, 25, 26, 74, 79, 205, 206, 213, 214, 232, 233, 241, 270, 271, 284, 287, 300, 301, 303, 313, 314, 315, 344, 345, 347, 348, 350, 351, 352, 354, 365, 395, 438, 444, 445, 453, 472, 474, 479, 549, 550, 551
incestul frate–soră 474
„inconscient supérieur“ (la Maeterlinck) 80
inconștient 9, 14, 27, 36, 46, 55, 56, 58, 72, 74, 76, 81, 83, 88, 90, 91, 92, 95, 107, 113, 119, 226, 230, 240, 247, 251, 275, 284, 299, 309, 310, 311, 313, 314, 315, 350, 351, 359, 378, 385, 386, 394, 395, 397, 401, 404, 409, 411, 415, 421, 429, 432, 436, 438, 439, 440, 443, 445, 446, 470, 472, 476, 479, 481, 482, 486, 488, 490, 495, 501, 504, 506, 507, 515, 517, 521, 523, 532, 546, 548, 549, 551, 558, 564, 573, 574, 579, 616, 623, 644
individuație 235, 393, 404, 529, 568, 643
infantilism 400, 438
inflație psihică 517, 518
instinct gregar 36
instinct, instincte 13, 30, 36, 50, 55, 89, 186, 189, 206, 212, 213, 239, 240, 315, 409, 502, 523, 537, 550, 569
interdicția incestului 205, 241, 301, 315, 344, 352, 549
interpretarea viselor 516
introiecție 186
introversie 42, 56, 67, 68, 127, 184, 234, 237, 392, 394, 395, 444, 445, 451, 495, 502, 503, 504, 532, 555
investirea Eului 182
isterie 42, 67, 344, 385, 551

L

lanț de asociații 73
legea îmbătrânirii 524
libido 5, 7, 9, 65, 81, 84, 88, 90, 91, 98, 101, 117, 121, 122, 123,

124, 127, 133, 134, 135, 136, 138, 140, 142, 144, 157, 160, 168, 171, 173, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 192, 193, 195, 196, 204, 205, 208, 209, 213, 214, 215, 216, 220, 221, 226, 227, 229, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 238, 239, 257, 269, 270, 271, 275, 283, 284, 286, 295, 297, 299, 301, 303, 304, 305, 306, 307, 309, 310, 342, 344, 345, 350, 354, 369, 370, 374, 376, 377, 378, 383, 386, 389, 392, 393, 394, 395, 397, 400, 403, 404, 409, 411, 419, 420, 421, 435, 437, 438, 440, 443, 444, 445, 453, 457, 463, 481, 503, 504, 524, 529, 533, 537, 538, 542, 544, 545, 546, 549, 550, 551, 555, 557, 558, 563, 565, 573, 574
lumea exterioară 68, 182, 186, 210, 431, 586
lume a fantasmelor 45, 190
lumea interioară 67, 112, 393, 432, 469, 486

M

mandala 276
„mănunchi de pulsiuni“ 181
medic, medical 12, 15, 17, 19, 71, 94, 230, 238, 239, 308, 545, 579, 580, 581, 644
metoda ideilor spontane 75
Miller, domnișoara Frank (pseudonimul pacientei lui Théodore Flournoy) 6, 8, 19, 59, 60, 61, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 79, 81, 82, 83, 85, 86, 90, 92, 106, 114, 115, 120, 121, 122, 152, 153, 154, 155, 158, 229, 234, 242, 243, 246, 247, 249, 251, 254, 255, 275, 276, 365, 382, 383, 408, 409, 413, 414, 415, 417, 474, 521, 522, 523, 546, 570, 571, 573, 578, 579, 581, 610, 640, 647
mitraic 105, 108, 260, 261, 265, 268, 318, 322, 353, 374, 449, 566, 569, 629, 630
mitul fecioarei-lebădă 301, 347, 428

N

nebunie 103, 397, 490, 537, 610
nevrotic 48, 61, 92, 105, 182, 230, 275, 551
nevroză 42, 106, 181, 184, 190, 209, 210, 231, 249, 400, 408, 438, 579
normalul și nevroticul 309
nous 36, 53, 74, 79, 112, 233, 616
numinozitate 122, 227, 311, 519

O

obsesie 226, 478
Oedip 25, 26, 59, 119, 238, 240, 241, 242, 247, 459, 551

opoziție, opoziții/ opus, opuși 29, 98, 109, 232, 283, 302, 305, 309, 397, 496, 502, 512, 522, 529, 569, 639

P

paranoia 177, 183, 403, 640
paranoid 144
părți ale personalității 437
perechea frate–soră 479
perechea regală frate–soră 572
personalitate 80, 249, 344, 401, 413, 437, 445, 476, 517
posedare 247, 333, 447
posedarea animusului 247
prelucrarea complexelor 58
procesul de individuație 404
progresie, o caracteristică a gândirii adevărate (la Freud) 404
proiecție 92, 156, 164, 239, 385, 517, 568
psihic 12, 13, 15, 20, 21, 34, 36, 47, 75, 76, 95, 98, 113, 122, 141, 142, 144, 156, 177, 182, 186, 189, 191, 211, 220, 237, 240, 252, 283, 306, 352, 413, 414, 437, 499, 532, 537, 542, 550, 560, 568, 572
psihologia analitică, principii ale p.a. 29, 72, 437
psihologia maselor 106
psihologic 20, 28, 29, 56, 65, 83, 93, 95, 96, 97, 99, 101, 121, 122, 139, 155, 180, 181, 194, 208, 215, 227, 310, 318, 344, 371, 382, 429, 430, 431, 434, 442, 470, 481, 486, 517, 523, 563, 564
psihologie 12, 15, 28, 29, 48, 49, 51, 58, 98, 112, 194, 235, 251, 266, 304, 335, 347, 390, 403, 437, 438, 511, 551, 580
psihopatologie 67
„psihosexualitate“ (la Freud) 184
psihoză 42, 177, 193, 249, 403, 437, 529, 571, 576, 579, 643
pulsionalitate 107, 226, 239, 247, 271, 301, 305, 307, 352, 354, 372, 437, 450, 562, 563, 568
pulsiunea Eului 182
pulsiune biologică 211
pulsiune continuă de viață 186
pulsiune creatoare 51
pulsiune de a birui sub orice formă 179
pulsiune de a domina 179
pulsiune de a poseda bani 179
pulsiune de a se făli 179
pulsiune de erotism 100
pulsiune de moarte 436
pulsiune de procreare 185, 209
pulsiune de putere 100
pulsiune de răzbunare 179
pulsiune de voluptate 301
pulsiune parțială 181
pulsiune, pulsiuni 122, 177, 179, 181, 182, 185, 186, 189, 209, 239, 306, 351, 436, 522, 550, 574

pulsiune sexuală 181, 182, 550
pulsiuni artistice 185

R

refulare 33, 90, 91, 92, 93, 94, 211, 239, 240, 385
„regiunea preconștientă“ (la Fichte) 55
„représentations collectives“ (Lévy-Bruhl) 551, 579
reverie 41, 42, 623
ritmicizare (a proceselor emoționale) 209

S

Satana 75, 84, 85, 353, 561
schizofrenic, visul unui s. 488
schizofrenie 54, 67, 183, 184, 190, 194, 196, 344, 529, 537, 579
sexualitate 9, 30, 71, 100, 173, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 189, 195, 203, 206, 209, 210, 213, 214, 239, 240, 269, 270, 271, 301, 302, 306, 307, 314, 438, 550
siguranța instinctuală 569
simbol 100, 126, 129, 138, 140, 150, 171, 191, 221, 223, 224, 241, 257, 269, 275, 276, 278, 283, 286, 293, 296, 299, 300, 307, 309, 313, 317, 321, 331, 336, 337, 351, 354, 362, 370, 372, 376, 377, 392, 406, 407, 421, 427, 435, 445, 466, 470, 472, 474, 481, 486, 494, 495, 510, 555, 556, 565, 566, 570, 572, 574
simbolistica sexuală, a visului 30, 32, 203
simbolistica „trupului mamei“ 452, 655
simbolistică 28, 128, 131, 133, 144, 150, 191, 201, 270, 277, 297, 302, 304, 311, 328, 374, 376, 400, 421, 434, 452, 455, 491, 560
simboluri libidinale 542
Sinele 9, 215, 217, 276, 405, 407, 431, 443, 470, 482, 486, 507, 517, 519, 596, 597
„subconștient“ 565
subiect și obiect 434, 529
sugestibilitate 61
sugestie 64, 74, 75, 211, 611
„supliment libidinal“ (Freud) 183

T

tendință de incest 303
tendință endogamă și exogamă 213, 365, 445, 545
teoria libidoului (Schreber) 177
teoria nevrozelor 190
teoria reproducerii, a copilului 252
teoria sexuală 184, 551
teorie a pulsiunilor 182, 183
ton afectiv 122, 474, 568
totalitate 35, 43, 45, 53, 60, 171, 257, 303, 386, 415

transfer 42, 284, 327, 354
trăirea primordială (la Joël) 432

U
unicorn 427
unitatea și multiplicitatea 140

V
„vis al maselor“ 49
vis, vise 29, 30, 32, 33, 42, 46, 48, 49, 52, 53, 54, 60, 69, 71, 81, 88, 95, 116, 177, 238, 239, 240, 249, 251, 262, 276, 292, 297, 311, 320, 344, 348, 413, 435, 437, 442, 443, 464, 481, 484, 488, 499, 500, 516, 524, 526, 530, 558, 564, 574, 595, 601, 609, 614, 615, 616, 617, 618, 621, 624
vorbire 37, 216, 217, 218, 554

Z
Zagreus 450, 451, 556, 562